

مكتبة
الدراسات الفلسفية

مفاهيم مبهمّة في الفكر العربي المعاصر

الدكتور محمد عزيز الحبابي

عضو أكاديمية الملكة الغريبة



مفاهيم مبہمة فی الفکر العربی المعاصر

الدكتور محمد عزيز الحبابي
عضو أكاديمية المملكة المغربية



دار المعارف

عندما يجمد الضوء ويظلم في السجون، وتبس المقاطع في
الخلق، وتتميع الكلمات دون نبرة ودون كثافة يتقطع الكلام
فتفقد الحياة كل معنى.

٢- ع. الحيايى

مدخل

١ - المقاصد:

إن يصيح العرب واعين لمصيرهم وقادرين على مجابهته إلا بعد أن يتبلور مفهومه في ذهنهم. إن المصير، قبل كل شيء، معاناة ممارسات تعكس رؤاهم عن التاريخ (الماضي والحاضر)، وعن تصوّرات المستقبل (حسب العقل والعلم). ويعني آخر، إن التصرّوات القابلة للتحقق تدعو إلى تفكير علمي وعمل، وإلى منهج واضح ودقيق.

لكن ما يلاحظ هو أن العرب يحاولون مواجهة المصير بتفكير مبهم يقوم على مفاهيم غير دقيقة، وعلى منهج غير واضح. فلن يصلوا إلى فهم مصيرهم الفهم الصحيح المناضل ما دامت تعابيرهم تقريبية لا تنفى بإجلاء محتوى المعاني لافتقار الألفاظ الدقة والضبط. إن دور اللسان العربي أن يعكس قدرة الفكر العربي على التواصل.



يتناول هذا العرض مفاهيم تروج كثيراً على الألسنة والأقلام ولم تتبلور بعد حتى تصل إلى الوضوح. كما يتم مباحث^(١) أحدثت ضجّات صحافية وسياسية، ولكنها وقفت عند الضجيج دون أن تحك الأذهان بنسق إجرائي^(٢).



لكى لا نسيح طويلاً، حددنا الموضوع زمانياً (الفترة الحالية) وقضائياً أن يقتصر التحليل على أمثلة من كتاب لهم شعور حاد بالواقع العربي ووعى بأن جميع الشعوب العربية في التخلف متساوية، وأن جميع مسؤوليها مطالبون بمراجعة صارمة، فمن جراء الوعي بالأزمة، أصبح صدر كثير من الكتاب يرحب بالنقد الذاتي البناء، فالنّيّات الحسنة تضبط المعاملات وتربط الأفعال بالمقاصد. ستبرز هذه الصفحات، من وجهة نظر واقعية، كيف أن مضامين بعض المفاهيم العُمدية تسبح في الضباب، ويتبحر معها في الغموض النسق الفكري العربي عند أغلبية الكتاب، بل حتى عند البعض من «قادة التفكير». فلا محالة أن مناقشة تلك المفاهيم ستساعد على توضيحها، وبالتالي على إزاحة الضباب عن التفكير، أو على الأقل على لفت النظر إلى وجود «الضبابية» مع ضرورة مواجهتها.

(١) تِمَحَث (E.) Thom, (f.) thème =

(٢) إجرائي (E.) Operational, (f.) opérationnel

انظر جدول المصطلحات.

إنه مجهود ضرورى يتطلب تعاوناً جماعياً.

بدأت حركة تحديد معانى الألفاظ تحديداً «جامعاً مانعاً» منذ أن أخذ القوم يضعون المعاجم. ولكن اليوم، فى زحمة الاكتشافات والاختراعات العارمة، نلاحظ أنّ عملية تسمية المكتشفات والمخترعات لا تواكب تقدّم العلم والتقنيات والمذاهب الفكرية.



لا تنكر قيمة ما يحاوله فى هذا الميدان، بعض الباحثين وبعض الكتّاب، إلا أنها محاولات غير منسقة، تسير بلا خطة، أما نتائجها فضيلة إذا توفرت بما أنفق عليها من أموال وما تطلب من أوقلت وجهود واجتهادات، بل إننا نحصد أحياناً من تلك الجهود فوضى فى التعبير وفى التفكير بسبب ضعف المنهج وتصارع الألفاظ المقترحة لتسمية الشيء الواحد، فمن يسه الزرع لا يحسن الحصاد.

على المجمع العربية أن تبحث عن طرق لتكثيف العربية طبقاً لحاجات العصر وإخراج «التعريب» من شعارات إلى تطبيقات عملية، كما يجب على المجمع أن تنظم شبكات لتوزيع منشوراتها داخل كل المعاهد التعليمية فى مجموع العالم العربى، بالوسائل التى تحوّل الإسراع فى الخطوات، فيما شئ سرها صيرورة التكنولوجيا والعلوم الطبيعية والاقتصاد والعلوم الإنسانية. فالمعاهد العليا والجامعات كالمجمع، مطالبة هى كذلك، بأن تسهم فى خلق القدرة على الابتكار عند الطلاب، وبأن تحارب القويماط اللغائية التى تجعل كل قطر من العالم العربى يفضل لهجاته ودارجاته على الألفاظ والتساير الجارية فى باقى، أو جلّ، الأقطار الأخرى.

إن الابتكار المنشود لا يعنى أن تفتح الأبواب للبدع اللغوية التى لا تتقيد بضوابط اللسان العربى، والتى تدعو لها الفئوية القومية والنزاعات الطائفية. فبدون تقنين الاتجاه الابتكارى، لا يؤمن على اللغة العربية، وبالتالي على التفكير العربى من الانسياق مع القووة وأحقار الجديدة والحزم فى كل سعى مستقبل إيجابى^(٣).



شئ ثالث يهم هذه الصفحات، وهى تناقش مفاهيم يستعملها هذا الكاتب أو ذاك؛ أن تظهر علاقة التفكير بالمصطلحات، غموضاً أو وضوحاً، وانعكاس الاستعمالات على اللحن الجماعى. ولكى يتناول العرض المفاهيم الإجرائية وانعكاساتها فى ذهن القارئ، يجب علينا جميعاً، عندما نكتب، أن نمتحن كيف نكتب، وما نكتب، وأن نتصور لمن نكتب. فالبلاغة ليست أن نحاطب الناس على قدر ما يفهمون، بل البلاغة هى أن تبين عن قصدك بالصيغ التى تجعل القارئ أو السامع يفهم.

(٣) غصصنا دراسة عن «اللفة بين التجديد والابتكار». أنظر: العلم الثقافى، الأعداد، 504، 505، 506، 509، 510، 512، 496، 501، (الرباط: سنة ١٩٩١). إنها دراسة تتكامل مع ما تقدمه الآن.

على قدر ما تريد أن تبلغه إيَّاه^(٤). إذا جعلنا اللغة تنزل بالناس ولا ترفعهم إلى مستوى التثقف والإسهام في الموارد أصبحت أداة تجريد وتحيير (تنظر إلى القضية من وجهة التواصل الواعي في الميدان الفكري والثقافي الذي سينطلق منه الحديث مع بعض الكتاب العرب).

إن اللسان العربي هو وجه الفكر العربي في التواصل، وإن التواصل مجرد تعبير فكري يتجسد نظرياً، أو فعلياً، كما أنه معيار لكل فعل مسؤول، به يُبَيَّن الخطأ من الصواب، والقبیح من الحسن. فإذا لم يكن لنا لسان دقيق بين، افقدنا الفكر الصحيح المستقيم.



هذا الصدد، سيجد القارئ أننا نعتد أحياناً الاستدلال بالقرآن والأحاديث النبوية، وإن كانت الغاية من هذا العرض هي دراسة «مفاهيم عربية» لا «مفاهيم إسلامية». بيد أنه لا يقصد من الاستدلالات الإسلامية الدعوة إلى الإسلام أو التخليط بينه وبين «عرب» و«عروبة» لقد حرصنا على أن نعتد الواقع العربي، وهذا لا يمكن أن يعزل تاريخياً وثقافياً ولسانياً، عن المعطيات الإسلامية. فلهذا روح القوميين العرب.. ألم يؤثر الإسلام في كل المتواجدين على أراضى «دار الإسلام»؟

إن تجاهل بعض الإخوان العرب (من مسيحيين، وملاحدة، ومسلمين أيضاً) للمعطيات الإسلامية، في إطارها التاريخي، ولتباير متعارف عليها، أسهم ويسهم بحظ وافر في إحداث الالتباس الذي يعانيه اللسان العربي.



لا يصبح مصير العرب مشكلاً واعياً يجابهونه إلا بعد أن يتبلور مفهومه في ذهنهم. إن المصير قبل كل شيء معاناة الممارسات وهي تعكس رؤاهم عن التاريخ (الماضي والحاضر) وعن تصورات للمستقبل قابلة، حسب العقل والعلم، للتحقق الفعل، بمعنى أن تلك التصورات لتدعو إلى تفكير علمي وعملٍ دقيق وإلى منهج عقلائي واضح.

لكن، ما يلاحظ هو أن العرب يحاولون مواجهة المصير بتفكير مبهم، لأنه يقوم على مفاهيم غير دقيقة وعلى منهج غير واضح، لذلك، لن يصلوا إلى فهم مصيرهم الفهم الصحيح المناضل ما دامت تماييرهم تقريبية لا تنفي بإجلاء محتوى المعاني لافتقار الألفاظ الدقة والضبط.



إن المقصد الأساسي لهذه الصفحات هو الإسهام في معركة الوضوح والتوضيح والدقة؛ لأن اللغة الدقيقة هي القالب للفكر الدقيق، واللغة المبهمة والتقريبية، هي للعقل ارتباك والتفكير تلعثم. فمن أبرز مظاهر التخلف الذهني والثقافي ألا يكون للألفاظ معنى محدد يوحد بين وعي المتكلمين.

(٤) فتريف البلاغة بـ «أن تخاطب الناس على قدر ما يفهمون» لا يحصل إلا على حساب المعنى، أي بتسطيح وتنازلها فولة تفضل الفهم التقريبي لدى المستمع على حساب المعنى الدقيق الكامل وتباعد الكلام عن مقاصد.

فمق يجوز تسمية ناطق بمتكلم ونطق بكلام؟

وماذا نقصد بـ «كتابة» و «كاتب»؟

مق يصح أن يقال: هذا أو ذاك «منقّف»؟

أصبح اللسان العربي، من كثرة ما أصابه من إيهام لسان استلاب لا يبجل بدقّة كثيراً من المضامين التي يرمى إلى التعبير عنها. فجعل المفاهيم لا تتعاقب واقع العرب حالياً وكثير منها مستعارة من مجتمعات غريبة.

٢ - ما الإيهام؟

الإيهام في الكلام هو ما يجعله غير يقيني؛ واللفظ المبهم ماله أكثر من معنى، فيفرض على سامعه أو قارئه تأويلات مختلفة. إذن، اللفظ المبهم لفظ ينقصه الوضوح لأن طبيعته غير محدّدة. فالإيهام ملازم للغموض ولتضارب الاحتمالات الدلالية. يحصل عنه التباس، فسوء فهم، ثم سوء تفاهم. إيهام: (E.) Equivocat/Ambiguite, (f.) équivoque, ambiguïté.

فلنفحص جذر اللفظ، بـ.هـ.م.

- أبهم الأمر = اشتبه؛ أبهم الأمر = جعله بلا وجه يُعرف به، أفقده هويته (فال مفهوم المبهم مفهوم بلا رابطة مع المعرفة، وهو نفسه مجهول، وصامت كالبهايم، أى الحيوانات التي لا قدرة لها على التمييز).

- ومنه: مُبْهَمَة = مشكل.. فمن ذلك أن اللفظ المبهم = معضلة.

- ويطلق الأبيهم على الأعجم، على المصمت، من حائط وغيره.

- وتوصف الأبواب بـ «المُبْهَمَة» = المخلقة، وبلا منفذ.

نخرج من السياحة داخل الجذر (ب.هـ.م.) بهذه النتيجة: إن «المفاهيم المبهمة» مفاهيم تغلق الأبواب أمام التفكير، ولا تفتحها إلا للفضى (تناقض التأويل) وللاّمحمد. إنها أبواب مُهْرَمَة على الوضوح واليقين.

الإيهام محبّة للبهايم إذ البهيمة حيوان لا ذهن له، فلا تستطيع أن تتصور المعاني تصوراً ثابتاً، أو ترتبها في نوع محدود.

وعلى سبيل الاستئناس، سنقف وقفّة قصيرة عند بعض المعاني الضمنية لإيهام.

أولاً: شك (يقضيه عدم الاقتناع).

ثانياً: تشكيك (Équivocité).

(أ) في اللغة = الحمل على التردد (يقابله = التواطؤ: univoque).

(ب) في الفلسفة = اتفاق من وجه واختلاف من وجه.

ثالثاً: مشكك Equivocation, (f.) équivoque. منطقياً: إنه الكلّي الذي لم يتساو صدقه على أفرادهِ، بل كان حصوله في بعضها أولى وأقدم وأشدّ من البعض الآخر، كالوجود فإنه، في الواجب، أولى وأقدم وأشدّ عما في الممكن» (الشريف الجرجاني، التعريفات).

٣ - تصميم الكتاب:

يتركّب هذا الكتاب من جزأين:

بالجزء الأول (وهو الذي بين أيدينا) خمسة أقسام:

مناقشة مفاهيم أساسية في الخطاب الثقافي العربي المعاصر، محاولة لتخطيط مشروع يقتضى أن نفهم بدقة ما يقصده كتابنا المعاصرون من خلال مفاهيم حديثة ورائجة بكثرة، فنخرج من الفهم التقريبي إلى فهم توافقي مكتمل.

من تلك المفاهيم (على اعتبار أنها حقول دلالية ومباحث) ما يظهر من الواضحات ومع ذلك إذا تفحصها الباحث تراءت له مزدوجة وملتبسة. فمثلاً مفهوم «تعريب» لن «يُمرُّ» إلا إذا نجح في امتحان عملي بالإجابة على سؤالين:

ماذا يقصد بهذا المفهوم؟

ما هي الحيلة التي قَلَمَتها الأجهزة المكلفة بإنجازه؟

إن «تعريب» شعار، واختيارٌ سياسى (سياسة التعليم) وثقافى ووطنى. إنه مجموعة نوايا وأفعال. فلا مندوحة لمن يودّ أن يتفحص هذا المفهوم من التحرُّى حتى لا يفصله عن نتائجه. فكون التعريب مناهج وعمليات، وأمانة والتزاماً، يفرض قبل الحكم له أو عليه، أن ينظر إليه من حيث إجراءاته. لقد تجاوز لفظيته وبات سلوكاً وأخلاقية فهو، إذن، خاضع لمعايير مجتمعية أى قابل للمحاسبة وأحكام القهمة.

يتناول القسم الأول أمثلة من المفاهيم المبهمة الرائجة جداً وما تحدثه في الفكر من التباس أو فراغ (معالجة الموضوع دائماً قصديّة وغائبية).

فماذا يقترحه إيهام المفاهيم عامة؟

على هذا السؤال يجيب فصلان يتناولان الفكرولوجيا (= الإيديولوجيا) ودورها في المجتمع، والقومية كمواطف، وكنوتّر ذهني.



أما القسم الثانى فيهِته، في الفصل الأول، بالدين بوصفه طاقات معنوية، وينتهى هذا القسم بطاقات الإسلام وقابليتها للاستثمار ضدّ التخلف.

أما الفصل الثاني، فيحاول أن يقيم الحجة على أن من لا يبال بلفظه القومية، لغة الأمة، والمواطن ينسحق تدريجياً إلى خيانات أكبر وأفظع^(١).



بالقسم الثالث فصلان، يرميان إلى مناقشة مفاهيم أخرى اختير جُلُّها من مجموعة أحاديث صدرت بالقاهرة منذ سنوات قليلة، في كتاب نصدّه وثائقاً عن مفكرين عرب مرموقين^(٢).

تظهر تلك المناقشة أن كتابات أولئك المفكرين كتابات مشعة وجيدة، ولكنها كالترسبات، أى بلا أول محمد وبلا نهاية بارزة؛ نورها متفش، ينشر الانشراح بيد أنه قلماً يحرص الفكر على التقدم وللوعى على التفتح؛ لأن إبهام المفاهيم يحدث فراغاً فكرياً ويسحق الحيرة أمام التخلف. إن أسلوب جُلِّ الكتاب العرب المعاصرين، يعطى فواكه لها رائحة جذابة إلا أنها عديدة الطعم ووحداها المرارية ضئيلة، وفائدتها الفدائية هزيلة. كتابات متشقة وجيدة تقمّ طيفاً بلا لون لافتقادها الدقة والوضوح.

قد تكون اللغة نسفاً للزيف وللقمع، كما أنها قد تكون منبعاً للإبداع، والتنوع، وإن الوضوح والدقة هما ما يعلّهما، ويكسبهما القوة على الإيصال والتواصل.

هكذا يحلل القسم الثالث، في الفصل الأول، مفاهيم إجرائية: شعب، ديمقراطية. تاريخ.

أما في الفصل الثاني فيتناول بعض منهجيات التاريخ، خصوصاً القطيعة الاستولوجية (الانفصال في التاريخ)، كما يقنمها محمد عابد الجابري من جهة، وعلى أواميل من أخرى.



يعود بنا القسم الرابع في الفصل الأول، إلى «التعريب» متسائلاً عن المسؤولين على تعربه.

يضع القسم الخامس مشكل الأصالة والمعاصرة، ويصل، أخيراً، إلى أنه لا معاصرة بلا أصالة، وأن الأصالة تحيا بالمعاصرة. فلكي ينهض العرب النهضة الحق، لا بد أن يقوموا بالتأصيل والتعصير، في تآني.

وينتقل بنا هذا القسم إلى تحليل قنليات ينطلق منها بعض الكتاب العرب، مركزاً على حوار مع المفكر البارز زكي نجيب محمود، من خلال كتبه الثلاثة: «تعديد الفكر العربي» و«المقول والألمقول» و«تقافتنا في مواجهة العصر»^(٣). وينصبّ الاهتمام، بالخصوص على الكتاب الأخير لأنه يضم عصير آراء زكي نجيب محمود، لا على الأصالة والمعاصر فحسب، فلقد حاول كتاب

(١) عبدالعال الحامسي، هؤلاء يقولون في السياسة والأدب، كتاب الهلال، القاهرة، دار الهلال.

(٢) لا يميز نسيان اللهجات المحلية فإنها تدخل تراء على اللغة القومية العامة المشتركة.

(٣) دار الشروق، القاهرة، بيروت.

«ثقافتنا في مواجهة العصر» إبراز خاصيات الفكر العربي، وهي مباحث لها معامل قوى من التحريض على تعميق الحوار.



الجزء الثاني: بهذا الجزء (عند صدوره) مدخل وثلاثة أقسام.

القسم الأول:

هو أيضاً حوار مع فيلسوف عربي آخر له مكانته. إنه حوار متداخل حول «جوانية» عثمان أمين، ومن خلالها نتعرض لحرية / حريات ولوعى، والتزام. إن اختيار عثمان أمين، عوضاً عن فلاسفة أهم منه ومن جيل أصغر من جيله^(٤)، اختيار غير اعتباطي، وإنما لأن عثمان أمين، حاول تأسيس منظومة فلسفية «جديدة»، وهي الجوانية، كما طمح، في فترة من حياته الفكرية، إلى أن ينظر للناصرية، لـ «فلسفة الثورة».

القسم الثاني:

يدرس السلفية، من منظار اللغة، أولاً ثم بوصفها اتجاهًا أصيلاً حياً دينياً وفكرياً، وبوصفها حركة ثورية. إنها وقفة خاصة تنتقل القارئ من إيجابيات يعمل البعض على نسيانها، إلى سلبيات لم يظن لها جميع السلفيون، إنها رحلة مع مفهوم تملكت مضامينه ومع خلفيات مذهبية (أفكار مسبقة، وإشكالية وأطروحات).

القسم الثالث:

بما أن الجزء الأول قام بنقد الفكرولوجيات مظهرًا ما يراه المؤلف نقصاً وما يظهر أنه غير ملائم لأوضاع العرب، كان على المؤلف أن يقترح بديلاً (على أن بعض الفكرولوجيات العربية تتقدم به نفسها كبدل للدين والأعراف والأصالة والتراث العربي الإسلامي). فهذا الفصل الثالث: إذنه يحاول إحصاء شروط تنظير فكرولوجي ثالثي، وبالأحرى عربي، كي يتأتى البحث عن بديل البديل.

وأخيراً، تأتي خاتمة عامة للكتاب بجزأيه.

٤ - كيف تم اختيار المفاهيم؟

إن الأمتعة على المفاهيم المهمة كثيرة، والاختيار بينها صعب واعتباطي، بيد أنه، لو افترضنا أن اللسان العربي المستعمل حالياً في كتابات «التخية» يتوفر على مَكْتَز «تيزوروس»^(٥)، ماذا كنا

(٤) أمثال فؤاد زكريا، وذكرى إبراهيم، وبراء دحية، وحسن حنفي، ودوي حشيش، وديع الكسم، وطبيب تيزيف، وحسين مروة، وعبدالمجيد مزبان، وشيم وطه عبدالرحمن، وعبدالله شريط.

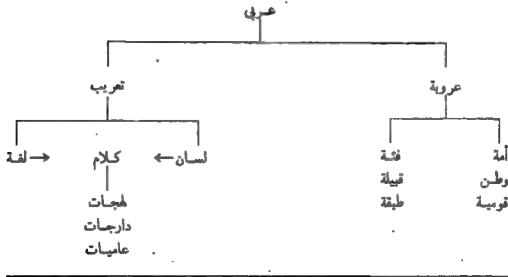
(٥) انظر: Thesaurus في جدول المصطلحات.

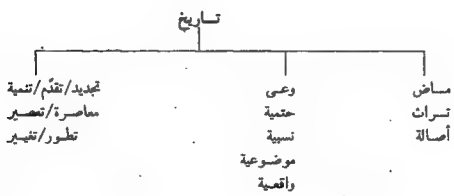
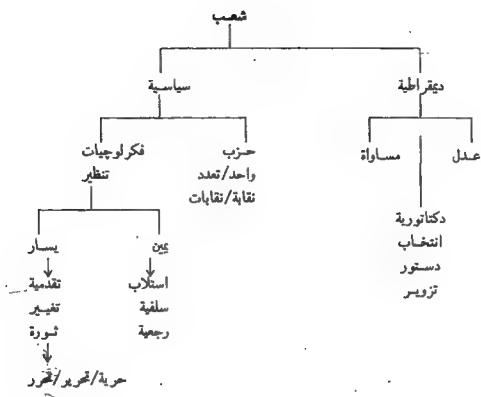
سنجد من «الألفاظ المفاتيح» نغى الألفاظ التي لها حقول دلالية ومفهومية، ولها روابط واصله
بغيرها؟

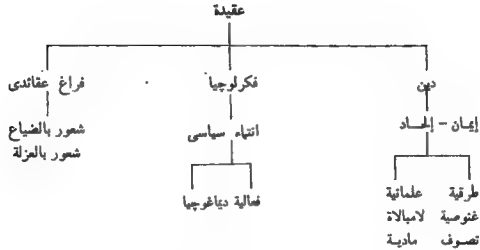
تلك الألفاظ معدودة، رغم ضخامة القواميس. فلو هيأتنا مَكْتَبًا لدلنا على أهمها، ولكانت في
طلعتها المفاهيم التي يشتملها الجدول التقريبي الآتي.

يحصر هذا الجدول الأمثلة في ثلاثة حقول حتى لا نتيه في غياهب القاموس العصري الذي لا
يعرف استقرارًا.

أما الخطة المتبعة، فلن تكون «تعميرية» ولا «مجممية» بل تحليلية تحاورية لتبين على سبيل إيهام
المفاهيم المختارة وإجلالته.







إيضاح أول:

إن الترتيب في هذه الجداول قابل لتفسيرات كثيرة، سواء من قبل واضعه أو من قبل المخاطبين. فمن الممكن أن يستغنى بتاتاً، عن بعض الألفاظ المثبتة أو تعويضها بغيرها؛ لأن المهم هو أن ينطلق البحث من معطيات تظهر للمؤلف قيمة بأداء المطلوب. فلا حرج إذن، أن نحول مواضع الألفاظ داخل مجموعة، أو ننقل من مجموعة إلى أخرى.

مثلاً، في الجدول جاءت «سلفية» في حقل سياسة، ومتفرعة عن يمين، في حين كان يمكننا اعتبارها متفرعة عن يسار (حسب نظر السلفيين أنفسهم)، ولا شيء يمنع من جعلها في حقل تاريخ أو في حقل عقيدة...

نفس الشيء فيما يتعلق بمفهوم «تقدمية»: يتقلص معناه / معانيه أو يتمطط، تبعاً لمواقف مستعمليه السياسية والفكرولوجية. فكما يعتقد الاشتراكي اليساري أنه «تقدمي». كذلك يدعى الليبرالي اليميني أنه ينتسب، من منظاره الخاص إلى التقدمية.

فما نريده هو أن نؤكد على أن أي مفهوم لا يدخل في الاستعمال حيادياً. إنه يحمل معه دائماً نصيباً، قد يكثر أو يقل، من ذاتية المستعمل والذاتية، بدورها، تتفاعل مع المفاهيم انفعالات مختلفة حسب أوضاع المتحدث / الكاتب أو السامع / القارئ وحسب أحواله.

إنها تفسيرات تتمرى المفاهيم فتفرض مراعاة اللوينات الدلالية والظلال التي تنكسها الرواج؛ إن كل لفظ كائن حتى متطور، يسكن المواجه ويتجاوزها. إنه حتى، إذن؛ إنه ملء بالمفاجآت، يلد ويولد.

لذلك، نؤكد أن الجدول المقترح هنا إنما هو جدول من جداول ممكنة.

إيضاح ثان:

سيلاحظ قراء أن الجدول لم يثبت مفاهيم رائجة جداً، لذلك قد يتهمونه بأنه قام على اختيار اعتباطي.

إنها تهمة واردة. فمثلًا لماذا لا يحتوى الجدول على «فلسطين»، والجميع يعرف أن هذا المفهوم أساسى ودائم الراجح ومتعدد الأبعاد؛ إنه، في نفس الآن، جرح عميق في وجدان العرب أجمعين، صيحات من تاريخ يصف صدها أذان العروبة؛ وجغرافية غابت عنها الشمس وأصبحت يزلزل متابعيه، ولكنها لم تقض على نقطة الارتكاز. فحاليًا «فلسطين» هو المفهوم الأكثر إجرائية في وجدان العرب وفي ذهنهم، وفي أفعالهم وانفعالاتهم. فلماذا هذا المفهوم الأساسى غير ثابت الجدول؟ لقد فضلنا أن نجعله بين قوسين عدا في الصفحات التي خصصناها لمناقشة مواقف توفيق الحكيم (القسم ٤، الفصل ٢) لأن خلفياته لا تعد هذا أولًا. وثانيًا لأن دراسته تستلزم كتابًا خاصًا من عدة أجزاء لكونه مفهومًا يستقطب الوعي العربى العام ويستنتج مجموع الحركات الفكرية والسياسية العربية.

هذا وقد خصصنا لفلسطين كتابين: «الشعب العربى في الكفاح»^(١) وترجمنا عشرات القصائد لشعراء فلسطينيين المقاومين^(٢).

لذلك، كله، تؤكد أن الاختيار لم يكن اعتباطيًا، بل عمليًا..

توضيح ثالث:

سيضع قراء سؤالاً آخر: من أى موقع يتحدث مؤلف الكتاب؟ سيجد القارئ جوابًا من قراءة مجموع الأقسام. إذ ذاك سيقنع أن محرر هذه الصفحات عن «مفاهيم مبهمه...» اتخذ موقف شاهده شاهد ملتزم. فموقفه يتغير، كما تفرضه معاناة الحياة اليومية.

توضيح رابع:

لا بحالة أن القارئ سيجد، في هذا الكتاب كثيرًا من الإيهام، أى كثيرًا مما أُلّف، عمليًا، للتنديد به. إنه نقد ذاتي، وإسهام بالنقد من أجل الإنقاذ. فالإيهام وبه أصيب به اللسان العربى المعاصر. إنه الداء المشترك بين المدرسين والكتاب والقراء. المهم هو أن يشخص الداء وأن يواجه كداه. فعندما تربيع عملية تحديد الألفاظ. تبدأ بجذبة النهضة الثقافية والفكرية الحق في العالم العربى. تؤدّ الوضوح ونحسّ عليه لأننا نصدّه أكبر الفضائل الفكرية. لكن، لابد أن نعتاط من الموضوع الزائف، إن حضور الأشياء والكائنات والأفكار، في نصّ ما، حضور عن طريق إشارات تخضع لأنسقة خاصة. فتأويل الإشارات هو اتخاذ موقف منها/ معها/ ضدها (أو مع/ ضد بعضها). يتجه التأويل بدوافع موضوعية (طبقًا لقوانين متفق عليها مسبقًا) وأخرى ذاتية (طبقًا لقوى لا واعية)؛ لذلك لا يجوز لأحد أن يدعى أنه وصل إلى الحقيقة فامتلكها وحده. فأضرار الوثوقية لا تقل عن أضرار المطلقة.

Le arabe au combat, Mamouma Alger. (١)

Douleurs rythmées, t 1, SNED, Alger. (٢)

الطريق السليم لتجنب الوتوقية والمطلقية هي اعتبار الواقع بأكثر ما يمكن من الدقة (وإن كان الواقع أوسع من أن تضمنته نظرة أو أن يتقلص في صورة واحدة).

توضيح خامس:

لقد أكدنا على ما بين اللغة والفكر من ارتباط وثيق. وليس معناه أن ذلك الارتباط كاف ليكون التعبير دقيقاً والتفكير صحيحاً. فلا شيء يمنع تعبيراً دقيقاً وواضحاً أن يصل بالفكر إلى نتائج خاطئة وضعيفة.

فإن يكون الخطاب دقيقاً، وألا يشوبه إيهام ولا التباس، شرط أساسي لكل تفكير، إلا أنه لا يعطى بالضرورة فكراً سليماً أو فكراً جديداً.

حقاً ينبغي تجديد الفكر على اللغة المتجددة، إلا أن أية لغة، مهما استوفت شروط الحركة والجدة، وكل فكر، مهما كان توفقه إلى الإبداع كبيراً مهماً في حاجة إلى خلفيات ثقافية، وتجارب وتقاليد علمية، وتقارير وجهود فكرية. فبالأدق تتحلل الرابطة التي تجمعها، وتتجدد إمكاناتها متفردين ومتعاونين، فالدقة والوضوح، في اللغة وفي التفكير، يتحولان من إحصاء الإمكانات وتمحيصها، فيقدر ما تتقوى الخلفيات الثقافية والفكرية، بقدر ما تنمو وتزدهر الإمكانات المختلفة لدى الفرد ولدى المجتمع.

فلا بد من تكامل حركي عند العرب، من جدل بين الخلفيات والإمكانات ليستطيعوا تحليل واقعهم فيفهمونه موضوعياً، ويدركون أوضاعهم، فلن ينطلق الفكر العربي، مجدداً ومبتكراً وخلاقاً، إلا انطلاقاً من ذلك الإدراك وذلك الوعي. فيها يخرج عن الرتابة والتقليد. إذ ذاك يستطيع العرب تطوير اللغة ووسائل المعارف (باعتبار اللغة مجرد عنصر من عناصر متصلة ومتكاملة)، يصحب التعريب جزءاً عن كل (الكيان العربي) وليس شعاراً يستعمل في بعض الأحيان.

توضيح سادس:

على من يريد بلورة المفاهيم ألا يقف عندما هو «عقلي» ويطرد الخيال والماطفة والوجدان وما إليها من مقومات الشخصية الإنسانية.

توضيح سابع:

الملاحظات التي سنوجهها لكاتب أو لآخر، ونحن نناقشه، ملاحظات كثيرة ما تطبق، أيضاً، على هذه الصفحات، لأننا نحن كذلك لا نصل إلى الوضوح المنشود. فهي لذلك لا تصب على أحد عتاً، بل تكفي بتسجيل ظاهرة علم الدقة في مختلف الخطابات العربية. فكان الغموض طبيعة أصيلة في تاريخ الولوج بالفضاحة اللغوية. منذ العصر الجاهلي حتى عهود الانحطاط التي نجت وأقرت. وعندما واجهنا العصر الحديث بصفوطة الاستعمارية وتعاصب الحضارى ازداد الوضع تأزماً؛ لذلك، نعتبر التأمل في هذه الظاهرة سبيلاً إلى نقلها من مستوى فوضى عشق اللغة لذاتها، إلى صعيد الوعي بوظائفها الطبيعية الحياتية، فبدون ذلك، لن يتأتى عبر هذه الرحلة الشائكة، الإسهام في إجلال الغموض.

لا يتناول هذا الكتاب المفاهيم من وجهة نظر معجمية، ولا الألفاظ في حقولها الدلالية، من وجهة نظر لسانية، بل يتناول كل مفهوم في محيط من المباحث بصفته عنصراً في تركيب نظرية أو رؤية.

تستلزم مناقشة مفهوم ما أن يؤخذ ضمن مباحث، وكلّ مبحث يستدعى بدوره تدخل مباحث أخرى يوردها المناقش في تساؤلاته وفيها يضرب من أمثلة أو عندما يضطر لأن يتخذ موقفاً أو يعطي مقارنة.

تتطلق الصفحات الآتية، من أفكار مسبقة وجاهزة؛ إن مقصدها أن تفهم الواقع كواقع وتصنفه، مسهمةً في بلورته. وعندما تدافع عن أى رأى أو نظرية (أو ترفضها)، فلن يكون ذلك بكيفية قطعية أو متحيزة.

القسم الأول

إزاحة أنقاض

يقال إن التكنولوجيا كفيّلة بحلّ مشاكل المجتمع العربي، وأن الهدف الأوّل هو أن نصنع بلداننا.. لكن: التكنولوجيا هي الإنسان وهو يعمل بوعي، الإنسان وهو يحاور الطبيعة، نظرياً وتطبيقياً. فمن أجل التصنيع، علينا أن نجد الإطار الإنساني، أولاً: إن السياسة المجتمعيّة تشمل علاقات الإنسان بالتكنولوجيا إلّا أن التكنولوجيا في حدّ ذاتها، محايدة (وإن واكبت خطأها موجهاً وفكرولوجياً قصديّة).

فما هي، إذن، الفلسفة التي سترىّ الرجل العربي على وعي ذاته كشخص، وتمكّنه من وسائل التأمّل في إنسانيته وهي تتعامل مع عالم التقنيات والتصنيع؟.

كلّ أفعال الإنسان موضوعات للتأمّل الفلسفي، وكلّ فعل يطالب الفلسفة بأن تنير له الأهداف والطرق، وتتمدّ به عن الفكر الأسطوري، وتزيل الحجب عن رؤية الواقع كما هو. فكثيراً ما تصاب القدرة على الانتباه بانفلات، ومن وظائف الفيلسوف/الكاتب/المتقف أن يعلّمنا الوسائل لإثارة الانتباه والتمسك به. فليس دور النخبة هو الوصاية على الشعب باعتباره قاصراً بل توعيته مجتمعيّاً وسياسيّاً؛ إذ السياسة هي التاريخ وهو يصنع حالياً، في مجتمع.

فالدور الأوّل الذي يجب على المصلح العربي أن يتقن القيام به، دور ييداغوجي. إن المتقف المصلح معلم، وذلك التزامه.

الفصل الأول

توطئة لمشروع

من المستول عن هذا الوضع اللغوي، بكلّ أبعاده السيكلوجية والمجتمعية؟ بماذا قام مثقفونا ليحدثوا تواصلًا صميًا بين الواقع والتعبير عنه؟

فيلا توافق بين الواقع ولغات التعامل معه لن يتبلور المصير التاريخي العربي.

ومن جهة أخرى، ماذا فعل المثقفون العرب ليرفعوا مجتمعاتهم إلى مستوى المفاهيم الحضارية المستتارة التي يوظفونها في المعاملات التخفية الخاصة بهم؟

بات المثقفون العرب «طبعة» متقرّدة بلفتها/ لفتاتها الخاصة، واهتماماتها الخاصة. لذلك غدا مصيرهم منعزلًا عن مصير مختلف فئات المواطنين.

هذا وضع قد يظهر طبيعيًا من بعض الوجوه، لكنه مفارقة مجتمعية، حتى عند من يدّعون محاربة الطبقة. لم يبق أحد ينقد ذاتي صارم يمرر المكبوح. فيدون هذه البداية، من طرف «النخبة»، لن يمس المجتمع العربي أوضاعه، ولن يستطيع تقويم إمكانياته القابلة للتجديد في مصارعة المصير/ المصائر، مصائرنا الواقعية.

١ - ما الواقع؟

من المفاهيم الأساسية مفهوم «واقع»، وما اشتق منه: واقعية، واقعي، لا - واقعي، لا - واقعية. وإن التفكير مهتّد أبدًا بالفرق في واقع زائف.

لذا، من الضروري أن نفهم معنى «واقع» فهنا أقلّ غموضًا والتباسًا من الفهم الرائج، في أغلبية الأوساط.

للاواقع مستويات، جميعها يتراكب في تساوق. ومن ثمة، فإن أيّ متحدث عن الواقع لا يتناول منه، عمليًا، سوى وجه من أوجهه اللامتناهية. إن الحديث عن الواقع حديث عن واقع / جانب من الواقع، حسب وضع المتحدث ووجهه نظره. من هنا نسبة مستويات الواقع. فالإطلاقية في الخطاب، والمطلقية في المعتقد اعتماد عن الواقع، بل إن الإطلاقية والمطلقية من اللاواقع.

من الضروري تحديد ما نقصده بـ «لا - واقعية المطلقة». إن الاعتقاد، ولو على الصعيد الدني، يظلّ مطلقًا بالنسبة لمعتقديه وهم يناضلون من أجله. أما في سياق تعدّد المعتقدات فيغدو أيّ اعتقاد نسبيًا، لا يعبر إلّا عن جزء من الواقع. لذلك، إن لكل معتقد وجهين، وجهًا مطلقًا وثانيًا نسبيًا، من هنا تطرح، بشكل بدعي، ثلاث قضايا:

- ضرورة التسامح، بعيداً عن سلبيات المطلقية؛ لأن المطلقية من هذا المنظار، لا واقعية^(١)؛
- إن الفكر معرض دائماً إلى خطر الخلط بين النسبي والمطلق.
- ومعرض كذلك لخطر الخلط بين واقعي ولا واقعي حيث يحصل بينها التباس لكونها متلازمين في ذهنه. فنصوّر الواقع لا يأتي من الإحساس والاستنتاج العقلي فحسب، بل من التخيل ومن هفوات التذكر أيضاً.

من ذلك، يحصل الاقتناع بوجود التسامح بين وجهات النظر ليتحقق تفاعل وتكامل بين مختلف مستويات الواقع وأوضاعه. فمن التجني إلقاء مستوى ما لحساب مستوى آخر، أو تجاهل عناصر في حين أن الواقع تركيب دينامي تفاعل. كما أنه من الممتنع على الباحث أن يعطي لبعض مكونات الواقع حق الاستحواذ على الباقي، متناسياً واقعية الواقع وما يحمله من مفاجآت.



يلاحظ المتتبع لتحركات الفكر العربي المعاصر أول ما يلاحظ، أن اتجاهات ذلك الفكر تنطلق، في أغلب الحالات، من لا - واقع. فكأنه فكر يصارع مصيره بالإدبار عنه. ولا يخرج له إلا بعد الاقتناع بضرورة النقد الذاتي وبنجاعته، وباتباع منهج واقعي ونقدي يراعى الدقة، أكثر ما يستطيع. فهدون ذلك، لن ندرك الواقعية بوضوح.

ونقصد بـ «واقعية»، من جهة، الاعتماد على كُـل معطى له وجود في الأعيان الخارجية (الظواهر الطبيعية وظواهر مجتمعية قابلة لتصبح اجتماعية)^(٢). ومن جهة أخرى، تطلق «واقعية» على كل وجود ذهني يتجسد في ممارسات أو يتوقع وجوده بكيفية ما.

فالمهمة الأساسية هي إبراز توازن بين المصير / المصائر العربية وبين محاولة التفكير فيها والتفكير من أجل تحليلها. وليتم ذلك، لابد من سبر أغوار بعض المفاهيم الأساسية التي يراوغ استعمالها الواقع فيبعدنا عن الصراع ضد التخلف المصري.

٢ - زواج غير شرعي:

إن الأمثلة على المفاهيم البهيمية كثيرة، والاختيار بينها صعب، واعتباطي. لقد تعرضنا لأحدها (واقع). والآن، سنتناول آخرين، هما كذلك رائجان جداً في كتابات «النخبة» العربية ويعتبران، هما أيضاً، من «الألفاظ الغامضة»، نقي الألفاظ التي لها حقول دلالية وروابط واصله بشيرها. المفهومان هما «إيديولوجيا» و «قومية».

(١) نستقي هنا المنظار اللاهوتي حيث المطلقية من صفات الله.

(٢) المقصود أن من بين الأعيان الخارجية ظواهر مجتمعية (Social)، أي توجد في المجتمع، وقابلة لأن يتناولها «علم الاجتماع» بالدرس، لتصبح «اجتماعية» (Sociologique). انظر: جدول المصطلحات.

لكل واحد منها، في حدا ذاته، وقار وقيمة، إلا أن ضمها في عبارة واحدة ضم غير مشروع. فـ «الإيدولوجيا» تتصل بعالم الفكر، أما «القومية» فتتصل بطبيعتها، بعالم الوجدان. فإذا اجتمع المفهومان، حصل تنافر دلالي، كما في عنوان كتاب مؤلف مغربي^(٣). فوصف أية «إيدولوجيا» بـ «قومية» يضيف غموضاً في المفهومين معاً، خصوصاً وأن لـ «إيدولوجيا» و«قومية» استعمالات عديدة، وكل استعمال يحمل معه معاملاً من الغموض على نطاق الساحة العربية ككل. اكتسبت «قومية» رواجاً من وضعها السياسي والعاطفي، إذ تدخل في صميم الحياة، وتؤثر في التكوين الذهني والسلوكي. أما ذبوع لفظ إيدولوجيا فمدين إلى «الموضة» خاصة، وإلى الغموض الذي يطبعه. سنتحسس دلالات اللفظين متفرقين، كل على حدة، ثم نمتزجين (نعت) ومنعوت لنظهر أن ذلك الامتزاج يضاعف الإيهام، كما قلنا.

(أ) الفكرولوجيا:

يدل مفهوم فكرولوجيا، أولاً على علم يدرس الأفكار من حيث طبيعتها وأصولها وقوانينها، ومن حيث علاقاتها بالإشارات التي تلفت إليها النظر. من هنا تتميز عن «قومية» = شعور بانتهاز إلى قوم ومتاخ نفس.

تدخل الأفكار التي تقوم عليها الفكرولوجيا في نسق التصورات، ضمن نظرية تدعى أنها تعطي معرفة صحيحة في ميادين الأخلاق والدين والسياسة والفلسفة. قد يفدو ذلك النسق مذهباً تعتمد حكومة أو حزب في توجيه عقل للتحركات الكفاحية. أما القومية فتتبع من لا -نسق، من وجدان خاضع للتأثيرات تتغير.

ومن المغالطات التي تقضي بالفكر العربي إلى الالتباس أن توصف الفكرولوجيا بـ «عربية» أي أن تستند عمليات تتصل بالفكر والذهن والمعتقدات إلى الجنس العربي، أو إلى أي جنس آخر. فعندما تلتصق فكرولوجيا بهرق وقومية وتصبح «عربية»، مثلاً، فليتها تصطبغ بمنصرية، إن قليلاً وإن كثيراً.

إن الماركسي الإيطالي والماركسي الكوبي أو البولندي... رغم اختلاف لغاتهم وأجناسهم ينتمون إلى اتجاه فكري يحددون مواقف متشابهة من نفس القضايا، ويصلون الأرضاع بنفس المنهج. كذلك الوجوديون: فـ (كبير كفاش) الدافاركي المسيحي، و«هايدغير» الألماني البروتستانتي، وسارتر الفرنسي الملحده، و«ليفيناس» الفرنسي اليهودي كلهم يلتقون في نقطة الانطلاق وكيفية وعى الوجود وإن كانوا من ثقافات ولغات وأجناس وأديان مختلفة.

يستعمل لفظ «إيدولوجيا» («فكرولوجيا»)، كما نسميها بكثرة لا يشأها إلا ما يحوم حولها من غموض^(٤).

(٣) عنوان عبد الله المروي كتابا بـ «الإيدولوجيا العربية المعاصرة»، بيروت، دار الحقيقة، ١٩٧٠.

(٤) أحصى (ج. غورفيتش G. guirvitch) اثني عشر معنى لـ «فكرولوجيا» عند ماركس فحسب. انظر جيمش B.-S. Hinnich, De la formatn ideologique en Islam, Paris, Ed. Anthropos, 1980.

فلنبدأ بالتحديد الذى أعطاه أول من وضع المصطلح (فى أواخر القرن الثامن عشر):
الفكرولوجيا علم يدرس الأفكار من حيث طبيعتها وأصولها وقوانينها، ومن حيث علاقاتها
بالإشارات التى تمثلها^(٥).

هناك معان كثيرة لفكرولوجيا (أغلبها قدسى) لا حاجة من الوقوف عندها. بيد أنه تجب
الإشارة إلى ظاهرة عامة بين كل تلك المعانى: قرابة خاصة بفلسفة وسياسة، قمع الأولى من حيث
التنظير، ومع الثانية من حيث التطبيق.

ولكن الموضوع متشعبا، نقدم تعريفا تقريبا لفكرولوجيا، كما نفهمها بعد أن تفحصنا كثيرا من
التعاريف الموجودة:

الفكرولوجيا نسق أفكار علمية عملية جماعية توجه وتبرر الأفعال والمعتقدات لدى مجموعة
بشرية معينة، فى مرحلة ما من تاريخها.

تدخل تلك الأفكار (بالمعنى العام، أى كواقع ذهنية) عبر نسق من التصورات.



تركز الفكرولوجيا على عناصر ثلاثة تقتبسها من خطاطة وضعها (فرويد)، فى ميدان آخر:
العلاج الطبى، والنفسانى، والتربية وقيادة الجماهير، يمكننا أن نؤول ذلك بأن:

- العلاج هو التشخيص الدقيق من أجل تكييف مجتمعى ملائم.

- أما التربية فتشمل الذهن والنفس والوعى ببدوداتها الأخلاقية والإعلامية:

- وأخيرا، القيادة أى أحكام تسيير الحكم، وهو «علم» و«أخلاق»^(٦).



يظهر أن الفكرولوجيات التى تقدم بها كتاب عرب معاصرون لم تنطلق كلها من واقع المجتمع
العربى، بعد تحليله بلا مجاملة وبلا قبليات. ومن هنا فشلها. فالمحك لكل فكرولوجيا هو مقدار
علاقتها بالواقع كما هو أيضا مقدار ما تركه (أو ما ستتركه) من صدى فى وعى وسلوك الجمهور
العربى.

فكيف يمكن أن يتم هذا والانطلاقات كلها من نظريات غربية مستوحاة من واقع الغرب
وتاريخه؟

إن مجتمعا يوجهه من الخارج، ثقافيا واقتصاديا طبقا للمراجع غربية أغلبها ليبرالى فيعطى طبيعيا
أطرا ليبرالية، لا هم لها إلا نقل النموذج الغربى، فلا غرابة أن نجد كثيرا من فكرولوجى العالم

(٥) Destaut De Tracy.

(٦) هذا الصريف تقرىء، فى الجزء الثانى من هذا الكتاب ستعرض للتحديدات ولشرايط تكوين الفكرولوجيا ومجالات
توظيفها.

العربي يتحدثون بذهنية الغرب ولفاته، وبراءة في العرض والتعبير، مع حرص على النقل طبق الأصل. إنه وضع يترتب على استلاب ثقافي وسياسي يجعل من الأفراد خصوصاً (صريحين أو ضمنيين) لواقع شعوبهم ولأصالتها وتراثها. يرمى هذا الاستلاب الفكري التخبوي، بلا وعي وعن غير قصد إلى استلاب مجموع العرب عوضاً عن تحريرهم الذي كان هو المقصد الأول. ويعتبر أولئك الفكريولوجيون «رجعياً» كل من يحاول تجديدًا مع الحفاظ على الأصالة، ورجعياً، كذلك، من يمارى في نموذجية الغرب.

فمق سيعمل الفكريولوجيون العربي المتغربون على نقل مراكز القرار من واقع الغرب إلى واقع بلدانهم، خصوصاً وقد استقلت كلها؟

تلك هي نقطة الانطلاق نحو التحرر الحقيقي، فعل المثقف العربي أن يبدى ما خفى، وإن حكيم الضرورة لا يهصى...



عما يلاحظ أن كل الأنظمة، غرباً وشرقاً، تتسالم اليوم عن كنهها، تتحسس بنيات الأوضاع المعنوية والمادية، إنها تودّ لو تستطيع أن تتوضع من جديد، فالفضاء لم يعد ملجأً أميناً، والمناخ المعنوي العام بات متخفّفاً تلوثاً، ولا سبيل للإصلاح الجذري، وكأن أبواب المستقبل مسدودة. فمق سننتصر، نحن الثالثيين، على الاغتراب فنريح المعركة ضد الاستلاب ونستعيد شخصيتنا الوطنية؟

موضوعياً، يقف الغرب النموذج حاجزاً في طريق تحرر الثالثيين، وهؤلاء لا يقدرّون على فهم معطياته، ولا على إزاحتها من الطريق. والتجربة الحية على ذلك هي تركيا. تملّقت كلياً تركيا الكمالية بالنموذج الغربي فوصلت إلى عكس ما أرادت^(٧).

ليست الصعوبة في التقليد بعد ذاته ولكنها في محاولة تقليد نماذج متحركة داخل منظومات ترمى باستمرار إلى التجاوز الذاتي تبعاً لعقلانية تتطور مع الظروف المجتمعية - التاريخية.

فمنذما يقلد العرب الليبرالية يقلدون، عملياً ما فات. فهم دائماً متأخرون عن فترة التطور، بلا موعد مع التاريخ وهو يغامر في لحظات التجاوز. أفلا يكون من اللائق والأفيد أن نترك للغرب فكريولوجياته ونأخذ عنه مناهجه؟ فنتعلم عن الغرب كيف يراجع دائماً مواقف من تحول الظروف وكيف يقوم في كل فترة من الفترات الحاسمة بنقد العقل وتضييق علاقته بالواقع، منذ (بيكن) و(ديكارت) و(كانط) إلى مفكرى أواخر القرن العشرين. فحينئذ لو تركّزت دعوة المصلحين من رجال الفكر عندنا على نقد متكرر منهجي للعقل العربي الإسلامي.

ولكى لا يبقى المثقفون العرب المغتربون مستلبين فكريولوجياً وسيكولوجياً يرتابون في كل شيء

(٧) سنود إلى هذا الموضوع في مكان لاحق من هذا الكتاب. عند الحديث عن أسالة وممارسة.

متصل بواقعهم، يجب أن نفتتح بضرورة تحقق الشروط الثلاثة السابقة: القدرة على التحرر من الهيمنة المطلقة للغرب على ذهننا ومشاعرنا، التحرر من الانبهار و«الاستلاب»، والالتزام بمراجعة المواقف ونقد العقل، فبدون ذلك سيستمر المتفقون العرب ينتكرون للتطور، عاجزين عن تحليل أوضاعهم وتكييفها مع الظروف الخاصة والعامة، فبالنتعاس في هذا الميدان لن نحمل في الساحة التنظيرية لدى العرب إلاّ الفكرولوجيات التي ضلّت الطريق ولما تصل إلى بلورة الواقع للتصرف فيه.



من هنا يجب أن نبدأ وأن نجعل من واقع شعوبنا المرجع الأساسي لأعمالنا، والمنطلق لإعادة بناء نسق أفكارنا، مع الاستفادة من تجارب الغير، في كل ما يسمح بالاعتباس والإفادة. لا يميز بعض الكتاب العرب المطالبة بأخذ مناهج الغرب دون فكرولوجياته، لأن بين الأول والثانية ارتباطاً^(٨). حقاً هناك ارتباط بين الفكرولوجيات والمناهج، إلاّ أنه نوع من الأعراض التي تتغير بتغير ما تنسب إليه. فلا يوجد منهج مطلق مرتب لكل الفكرولوجيات، مثل الترتيب الذي بين النفس والجسد. فما نوّده هو أن نتعلم عن الغرب، لا آراءه عن تاريخه وعن حاضره، ولا مشاريعه، ولكن كيف يتأمل في ماضيه وحاضره، وكيف ينتقدها ليفهمها، ويوظفها، وكيف يخطط للمستقبل. ألا يختلف الأفراد ويختلف الأمم، وتبقى الطرق التي يعبرونها هي نفس الطرق؟ طرق معبّدة ليمرّ بها صاحب السيارة الفخمة كما يمرّ بها صاحب الدراجة، وهي مفتوحة لمن يأتي من الغرب ولن يأتي من الشرق على السواء.

إن كل علاقة تربط بين أشياء تتغير حسب تغير نوعيتها أو حسب الأطراف المترابطة في شيء منها، علاقة نسبية. كما أن من العلاقات ما يخضع للسببية، وما يستصحب الطرف الأول الطرف الثاني، كالتضاد. أما علاقة فكرولوجيا بمنهج، فعلاقة لا تعلق فيها لوجود أحد الطرفين على وجود الآخر. فالكيف الذي أشرنا إليه يتعلق هنا بمعرفة كيفية تكوين الفكرولوجيا وكيفية تطبيقها. والكيفيات تختلف، خصوصاً عند التطبيق، مثلاً كيف تكونت الماركسية؟ سؤال يتوقف جوابه على وثائق تاريخية، حصل بعض الاختلاف في تأويل جزئياتها، إن قليلاً وإن كثيراً. أمّا كيف تطبق الماركسية، فمخالفات كثيرة، تصل أحياناً حد التضارب، لكن، المهم هو الطرق المنتمية عند التأويل وعند التطبيق، أي العمل الفكري وكيفيات توجيهه. إنها تمارين ذهنية توجب علينا إتقانها وتطبيقها في أوضاعنا وأمورنا.

فمن جهة، لا يتوفر الثالثيون على الشروط التاريخية والاقتصادية والسيكولوجية التي تقوّمهم الغرب، ومن جهة أخرى إن الانتقال من عوائد وأعراف قلبية وعشائرية إلى دولة عصرية ليبرالية لا يتم بين عشية وضحاها. فمثلاً، لقد تطلّب مفهوم «دولة» ومفهوم «أمة» من أوروبا أكثر من

(٨) تلك أطروحة أساسية عند عبد الله الرويعي كما سترى فيما بعد.

أربعة قرون قبل أن يتبلورا. فكم سيطلبان منا إن أردنا بناء دولة على شكل الدولة الغربية. وأمة بالمفهوم الغربي، خصوصاً وأن المفهومين ممّا باتا متجاورين؟ في هذا الوقت بالذات، أخذت الأوساط السياسية والفكرية الأوروبية تتحدث عن أمة بدون دولة لأن الدولة «فرمل» للحريات الشخصية والعامة، إنها قوّة قمع.

فعلاً سنقلد؟ الدولة كما عرفها الغرب في القرون السابقة. أم الدولة على الشكل الذي هي عليه الآن. أم سنتنظر حتى «يحكم» التاريخ لدعاة القضاء على الدولة أو عليهم؟



قضية تقليد الغرب النموذج تفترض، مسبقاً، وجود طبيعة واحدة بين المقيس (العالم الثالث) والمقاس عليه (الغرب)، كما تفترض وجود شروط متشابهة للحياة العامة. لكن الواقع يثبت أنها لا يشتركان في المصطلحات التاريخية، ولا في الإمكانيات المادية والثقافية، ويختلفان من حيث مستوى التمتع السياسي والحضاري، ويوجدان على طرفي نقيض في التصنيع والتكنولوجيا بل حتى في تصوّر مفهومي «فكرولوجيا» و«قومية».

فصل أي أساس سيقوم التنظيم؟

وما هو حجم النتائج المتوخّلة منه؟

وما نوعيتها؟

لا بدّ أن نتطّلع من مواضع على عملية نقيس بها الإيجاليات بالسلبليات لئلا نرى أيّة كلفة ترجع، كلفة الريح أم كلفة الحسارة. بعد ذلك يمكن تبرير الاختيار. فتقليد الغرب لأنه الغرب الذي همنا فابنهرنا إلى الأبد، وضع غير مقبول، وغير مقنع. فلن يتحمل أي أحد أعباء أخطائنا.

الغرب غير واقعه ليس راكداً، لذلك إن غودجيتته هي أيضاً تتحرك وتتغير فهو النموذج القدوة لنا ولكنه يدع باستمرار غاذج له... نستسخنها منحرقة، وبعد أن يفوتها الركب. فكيف تتحدد طبيعة النموذجية أي عناصر المتغير؟

إن تقليد الغرب للغرب، بصفته نموذجاً / النموذج في كل ما يتصل بالفكر والسلوك والتقييم... إنما هو أنسفة جاهزة ومعرّضة للتجاوز على الدوام.

التخلف العربي الحالي رهان مضاعف وخاسر. بعضنا يرى الخلاص في العودة إلى التراث، في حين أن التراث مستويات وأوجه، كل واحد منها عمل أقوام استجابوا لأوضاع جغرافية وتاريخية ليست هي أوضاعنا. فالتقليد هنا بمثابة انفصام عن التاريخ الحالي. إنه اسلاخ عن إطارنا الطبيعي الواقعي.

للتراث أدوار أخرى، ويفرض أن يقلد، حرفياً، ولا يتسجم مع غير صانعه. إنه تجارب وأثار ماضية يؤتس بها في حل مشاكل راحته، ولا يمكنها أبداً أن تكون هي الحل.

وطائفة أخرى تراهن على الغرب. لكنها تتغافل عن أن للغرب مشاكل من مستواه ومن طبيعة أوضاعه هو.

إن الكتابة المعزولة عن ردود الفعل كتابة قد تصلح للاخبار^(٩) أما الكتابة الملتزمة (وكل اتجاه فكري لا بد أن يكون ملتزماً) فتأمل يبحث عن اللقاء مع القارئ مباشرة، لتكوين وعى ينمو، وعى عام يتحرك باحتكاك المواقف والتصورات. من هذا الوعى تنشأ جدلية يلتحم فيها الكاتب / المثقف / الفكرولوجى مع الجماهير. وإن جماهيرنا فى حاجة إلى أجوبة فكرولوجية واضحة على ما تضع لها الحياة من أسئلة عميقة غامضة وليست فى حاجة إلى أن يضع لها المثقفون أسئلة أخرى فكرولوجية لا قبل لها بها. ففكرولوجيات العرب الحديثة بنابات ضخمة بجدران سمكية لا تتركنا نرى ما خلفها.

هل أحسنت تلك الفكرولوجيات «العربية» توظيف الألفاظ والتركيب؟
هل أعطيت مفعولاً؟

إنها خطابات تفرز مفاهيم، ثم تكسبها رواجاً مبهياً متكاثراً.
هل الأزمات المتوالية، ماضياً وحالاً، هى السبب؟

أم أن فقدان فكرولوجيات جديدة متماسكة لخدمة الوعى العربى العام هو الذى يكون المحيط للأزمات؟

أولاً: من يتكلم من خلال الخطاب الفكرولوجى؟
وباسم من؟

ما هى اللغة الخفية وراء الأقنعة الكلامية التى تحجب الرؤية؟
ولحساب أية غاية؟

بالنسبة للسؤال الأخير، إن مما يثلج الصدر أن الفكرولوجيين العرب ذوى الاعتبار كلهم يقدمون قضايا وطنية وسياسية نبيلة، وإن لم تتحدد دائماً طرق العرض والتبليغ (بالإضافة إلى أن الوسائط الإعلامية قلما تكون بيدهم).



سترده فى هذا الكتاب الإحالة على نصوص تقدم مظهراً للأزمة من وجوه مختلفة، وتجيب على البعض من الأسئلة السابقة. أما تحليل تلك النصوص، فسيتجاوز ما بها من رمزية بإشارات ليهتم بعلاقات الدال (اللفظ) بالمندلول (المعنى / الفكر) وعلاقات التراكيب / الأسلوب، بالمشروع، فهناك ظاهرة متبعة تنوق عن التواصل، هى ظاهرة التعقيد التى تتجلى فى جمل قصيرة مختصرة حق الفموس، أو طويلة ومتداخلة ومتشعبة تجعلك تخرج منها أحياناً بعرق على الجبين ويفراغ، تمر معارك

(٩) تحليل ذلك عند كتاب تلك اليمين المتسرة بالدموض، هو «لا بد من الانضاد عن الغرب، فيه ابتعاد عن الضوضاء لأن الضوضاء تعضى على التأمل...» ويقتضى الواقع: فى البرزخ والدموض السلامة...

فكرولوجية منذ أعوام بالزلازل والرجم بالغيب، والتفكير (مُروقا من الدين أو من التقدمية). لكن الجماهير في غيبة عما يجب أن يكون من أجلها ويعتبتها.

الخطاب الفكرولوجي عندنا لغة بلا أفق أى لغة من لغو، ألفاظ دون أبعاد. هناك لغة سياسيين محترفين (خطاب المصقات والافتتاحيات، والمتمسكات والتقارير). ولغة سياسيين منظرين مترفين (خطاب موجه إلى «التاريخيين» وإلى «التنخويين»). وهناك خطابات لم تحدد بعد أهدافها ولا الأسئلة التي قد تنمى للأهداف المكتة. إن كل خطاب لم يحدد كحوار يحىء ملفوما. وهذا ما يذهبنا إلى أن نسأل عن مبررات تمت الفكرولوجيا بـ«عربية».

(ب) فكرولوجية قومية:

بعد أن ظهرت صعوبات تحديد مفهوم «فكرولوجيا» تناوله بعض الباحثين من جانب آخر، إذ حاولوا أن يتعاملوا معه بكيفية مغايرة فضموه إلى مفهوم آخر، ظنا أن في الزواج إحصاءا: إن الإضافة، والنمت يضيفان توضيحا للمضاف إليه أو الموصوف ويحصلان التعامل معه سهل المثال. والزواج الذى نشير إليه هو إلحاق «قومية» بـ«إيدولوجيا»، كما جاء في عنوان كتاب ع. العروى.

تلك فرضية لا تستقيم لها وقفة أمام المفهومين معا، محاولة فهم دون سوء تفاهم. من الطبيعي أن مفهومنا غامضا مبهما إذا انضم إلى مفهوم آخر هو كذلك غامض مبهم، كانت الحصيلة سلبية، إذ لا ينتج عن ضم صفر لصفر سوى صفر... فحسب ما توصلنا إليه، أن مفهوم قومية هو أيضا بلا تحديد ويعتريه الإبهام.



هل العرب (المسيحيون والمسلمون والملاحدة واللامبالون) ينتمون جميعا إلى نفس الفكرولوجيا؟ على هذا السؤال، يجيب عبد الله العروى، ضمتيا بـ«لا». لقد وجد، على الأقل، ثلاثة اتجاهات متضاربة (عند العرب المسلمين فقط) الشيخ المعمم، والمهندس المطربش، والسياسى صاحب الشارب الطويل (الشلاغم) والسيجارة وقد تناسى أصحاب البيرى، ومن يلبسون الطربوش والعصامة معا وعارى الرأس^(١٠).

ومن هم العرب الذين تههم تلك الفكرولوجيا؟

هل البدو أم الحضرة؟ النساء الأميات اللاتي يعشن في الخيام، أم الرجال الذين تقتلهم هوم أكواخ الصفيح؟

إجابة العروى على ذلك هى ما اختار له عن قصد، المثقفين وحدهم ليوحه لهم «أيدولوجيته». هذا اختيار نخبوى يعاكس ويناقض ما يقتضيه الالتزام.

(١٠) انظر: الإيدولوجيا العربية للماصرة، الفصل: «ثلاثة رجال وثلاثة تعريفات» من ص ٤٥ إلى ٥٧.

ماذا يسمح بالصاق فكرلوجيا بجنس العرب وتخصيصه بها؟

إنها عرقية وخيمة ما أتى بها العقل والواقع من سلطان!

فلو قيل: «الفكرلوجيا المسيحية» أو «الإسلامية» لما كان مجال للنسائل لأن الأديان الإبراهيمية لا تنحصر في جنس من الأجناس البشرية، ومن مشاريعها توخيد الأجناس لتحقيق غايات شرع لها، ونهج لها صراط.

لو نسبت فكرلوجيا مثلاً إلى «الأمة الإسلامية» عوضاً عن القوم العرب لحلّ الإشكال. فـ«أمة» في الإسلام شعور بالوحدة، بوحدة تتناغم فيها الفوارق السلالية واللسانية والثقافية، والقبلية والطبقية، ولا يبقى إلا الاتجاه العقائدي المشترك وما ينجم عنه في الممارسات. فاستعمال عبارة «فكرلوجيا عربية» قاصر عن تأدية محتوى الشعور بالوحدة العقائدية والثقافية والوجدانية الذي يطعم مفهوم «أمة». حقاً، إن في مضمون أمة تالفاً معنوياً أخلاقياً يوحد السلوك والأهداف. وفي هذا تلتقى مع بعض «الفكرلوجيات» لأن غاية هذه هي أن يتم إجماع حول اتجاه عقائدي معين (ومع الغائية تفقد كل رؤية الكثير من الموضوعية).

والقومية لا تعكس أى محتوى فكري ثقافي أو أى شكل من أشكال الحكم.

أن توجد قومية واقع مسلم به، ولهذا الواقع حرمة ووقاره، بيد أنه حينما تتواجد قوميات مختلفة في الشعب الواحد تطلق وأتصافاً مريراً له ظواهر غالباً ما تنبث على تناحرات؛ لسانية (في الكيبك بكندا، وفي بلجيكا)، أو عرقية (الأكرد والأرمنيين) أو دينية (الأقليات في مصر). وإن أكبر فاجعة هامة هي التي يعرفها لبنان الحبيب في السنوات الأخيرة. لقد اغتظت تلك المأساة تعقيدات جديدة متعددة الألوان: قومية، ودينية، وسياسية، ولفوى.



لا مراء أنه غير وارد نكران القومية بوصفها ظاهرة إنسانية تاريخية. بيد أن القومية تنتفي وتفرقع ذاتياً كلما حاولت القضاء على قوميات محلية باهتلاعها.

فلكى يُعرف لأية قومية بقيمها الطبيعية، يجب عليها أن تتجاوز المستوى العاطفي (بجرد عاطفي) إلى مستوى توظف فيه المواطن بقيم التأثير في الواقع، بمضمون يمتزج فيه الأخلاق الإنسانية. فالقومية المشروعة، أخلاقياً وإنسياً، هي كل قومية تتطلق من مبدأ المساواة بين مجموع الأفراد والمجتمعات، ومن مبدأ الحرية للجميع. فإذا لم تؤمن القومية بتلك المبادئ، كما يؤمن المهندس مثلاً بمصادراته، تعرضت للتخريب والحرقاب.



هناك وطن عربي، ولسان عربي، وشعب عربي.... أما «فكرلوجيا عربية» فتصير غريب عن العرب كشعب وأوطان، وشيء غامض على الفهم العربي وغير العربي.

أيقال «فكرلوجيا بريطانية» أو «فكرلوجيا إيطالية» أو؟ إن المستعمل هو: «الفكر

الفرنسي» (= فكر ديكارتي)، والملم الإنجليزي (= طبع بارد/هادئ)، و«طريقة الحياة الأمريكية»... فلو وصف أحد فكرولوجيا بأمريكية لخطر فوراً بالبال هذا السؤال: لدى السود، أم لدى البيض، أم عند الحمرة؟ بالشمال أم بالجنوب؟ بالشارع؟ بنيويورك أم بهارليم؟... ظهر أخيراً بفرنسا، كتاب غريب تحت عنوان: «الفكرولوجيا الفرنسية» (ب. هـ ليفي)^(١١). لكن لا يمكن اعتبار صدور هذا الكتاب يدحض ما قدمناه، إذ يكتب مؤلفه بقولات، وأحكام دون شرح أو تحليل، ودون إدلاء ببرهنة، ولو للاكتناس، بله الاقتناع. يكرر (ليفي) عبارات، طول الكتاب وعرضه، مثل: «إني أقول...»، و«أفضل...»، و«أرى...» و«يجب أن...». إنها طريقة تناقض الاتجاهات الفكرولوجية، إذ لا علاقة لها بالفكر، لا من حيث أصول الأفكار ولا من حيث طياتها. بل إن (بول ثيو) مدير مجلة الفكر (Esprit) الباريسية يصرح أن (ليفي): «مصاب بالفرور، وبعنون العظمة، ومغرم بالكذبات الوضعية. فهو معاد للمجتمع، ولا أمل في إنقاذه»^(١٢).

يضيف (بول ثيو) أن تصريحات (ليفي) ضد المنصرية ليست إلّا تظاهراً. فهو في الواقع يطالب بحق التفتيش في شؤون وآراء الآخرين!...



على كل، إننا لا نرفض أية فكرولوجيا لذاتها، إنما نريد أن يطابق الاسم المسمى. فلو أن المروى عبر بـ «إيدولوجيا ليبرالية» لسلط كل إيهام. إذ يكون عنوان الكتاب يعلن بدقة عن مضامينه المنطوق منها والضمني والمستنتج.

من الفرنسيين من يرفض أن يمثل ديكارت الفكر الفرنسي مفضلاً (موتين)، ومنهم فريق يختار (رابل). هذا أولاً. وثانياً إن جميع الفرنسيين، وإن أكدوا فرنسيتهم لساناً وثقافة وتاريخاً مشتركاً، لا ينكرون أن بلادهم قوميات. فواحد ينتسب إلى جنس (الروتون) وآخر إلى (الكورسيك)... طبعاً، إن أحداً منهم لم يجرؤ على رفض الفرنسية كتراث وتاريخ لجميع الفرنسيين، رغم كونهم جميعاً ينتمون إلى ما يمايز بينهم من مذاهب واتجاهات دينية وفلسفية وسياسية، فمن المستحيل أن توحد بينهم أية فكرولوجيا.

نفس الوضع ببريطانيا العظمى، فالإنجليزيون يتواجدون مع الإيكوسيين والاييرلنديين والغال، لساناً ومصيراً، اقتصادياً ومجتمعياً، رغم نزاعات قومية وسياسية. فإذا كان لازماً الحديث عن «فكرولوجيا بريطانية» فقد يلائم التعبير بالجمع فنقول «فكرولوجيات...». ويكون عددها بعدد ما يحصى ببريطانيا العظمى من اختلافات. هناك تمازج سياسي بين حزب العمال وحزب المحافظين، وثان طبعي بين الایرلندی والإنجليزی...، وثالث بين الكنائس المسيحية، المتباينة والمتقاربة في نفس الوقت.

B. - H. Lévy, L'idéologie française. (١١)

: Esprit, mai 1981 'Du sel sur nos plaies', p 16. (١٢)

إن، لن يستطيع الحديث عن «فكرولوجيا فرنسية» أو «فكرولوجيا بريطانية» إلا من يتنكر للواقع التاريخي والواقع المحسوس الحيّ في فرنسا وفي بريطانيا العظمى. فوصف فكرولوجيات «عربية» يفترض مسبقاً أن الوحدة العربية قد تمت، وحصل اتفاق العرب على وجهات النظر في حين شاهد تفرقة تسع شقّتها، واتجاهات اقتصادية وسياسية تتصارع وتتضارب، من أقصى يمين إلى أقصى يسار. فلو قبل، بتجاوز «فكرولوجيات عربية» لاقتربنا، إلى حد ما، من جانب من جوانب الواقع، إذ وجهات النظر «العربية» تختلف داخل الدولة العربية الواحدة، مع تقلّبات الفصول الطبيعية ومع تصاعد وانخفاض الضغط الديموي لدى الرؤساء.



لا يستبعد أن العبارة «إيديولوجيات عربية» مستوحاة من عنوان كتاب ماركس وإنجلس: «الأيديولوجيا الألمانية»^(١٣). بيد أن هذين المفكرين يحددان مسبقاً غرضها: والتأكد أن ما هو «فكرولوجي» يعارض ما هو «اقتصادي». هكذا، منذ البداية، نعرف ما يقصد بالمصطلح. فحسب ماركس وإنجلس، الفكرولوجيا مجموع أفكار سائدة لا تميز عن العلاقات المادية المتحركة التي تجعل من الطبقة السائدة طبقة تسيطر. الفكرولوجيات، إذن أفكار السيطرة. إنها تحالف العلم لأنها لا تصل إلى معرفة حقيقية، وإنما تتسوّق تصورات، وأفكاراً، بل يمكن أن تمت مناقضة للعلم مادامت تعطى صوراً مشوّحة عن الواقع.



جاء عنوان: «الأيديولوجيا العربية» على صورة عنوان «الفكرولوجيا الألمانية»: بيد أن أوضاع ألمانيا عند صدور كتاب ماركس وإنجلس، سنة ١٨٤٥-١٨٤٦، لم تكن هي أوضاع العالم العربي اليوم.

صدر كتاب ماركس وإنجلس بعد أن حققت ألمانيا شروط الوحدة: بعد فترة سيجد بيسمارك الجوّ مهيأً لتوحيد الثلاثمائة والستين دويلة ألمانية. وستعرف ألمانيا في أواخر القرن التاسع عشر، رتبة مرموقة في الاقتصاد والتصنيع، مع ازدهار الحركة المعمارية وتكاثر التعاونيات. وفي ١٨٤٨ دخل الألمان ثورة برلين المشهورة والحركة الوطنية التي قادها فريدريك غليوم الرابع. أما النهضة (النهضة كصغير وكواقع، لا كأسطورة وشعارات...) فقد بدأت منذ أواخر القرن التاسع عشر، وبلغت أوجها في القرن الماضي: شبكات الاتصال في الداخل والخارج (رغم مزاحمة فرنسا وبريطانيا العظمى)، واتحاديات احتكارية للمنتجين، وجهش منظم ذو مهابة، وثقافة مزدهرة تعقب الوعي الجماعي. طبعاً، وقع هجوم نابليون، ولكن لم يطل ولم ينتج عنه استعمار استيطاني، ولم يتولّ الأجنبي الحكم المباشر في البلاد.

(١٣) افترض جازز منطقياً، إلا أن هناك اعتراضاً مبدئياً، فالعروبي يمتدّ التقليد ولو بواسطة جيريل الذي يحصل لكل مفكر عروبي نموذج من مفكر غربي... (كما يؤكد في كتابه السابق الذكر، ص ١٧٤).

ومالية أو فكرية، وكلها مكتفة). والغرب هو الذى يتوفر على تلك القوى المختلفة؛ ولذلك لم تتحرر فكرولوجيات الثلاثين من الاغتراب، وما ينتج عنه من استلاب.

معنى ذلك أن النخبة الثالثة في شبه دائرة مفرغة وتبحث عن مخرج لشعوبها من التخلف بمحاولة وضع فكرولوجيات لكنها تقع ضحية الاستلاب في الغرب (لأنه يمثل كل مراكز القوى واتخاذ القرارات). يقينا أن الحل قبل كل شيء يكمن في وعى الاستلاب، ثم في القضاء عليه. لكن هذا الحل ذاته في حاجة إلى فكرولوجيات. وكيف تنجز فكرولوجيات والوضع يثبت أن أكثرية متقينا مازالوا غير قادرين على الالتزام بتوعية الجماهير؟.

لن يتأتى تأسيس فكرولوجيات منبثقة عن واقعهم، وعاكسة بصدق كل أوجه ذلك الواقع، طالما لبثوا مشغولين بالجهود المبذورة للقوى الفكرية التي هي مصدر من مصادر الفعالية.

وما يزيد في الطين بلة، هو أنه حتى عندما يقوم بعض القادرين من المثقفين بمحاولات التوعية تواجههم عراقيل لا قبل لهم بمقاومتها، لأن المثقف العربي بايزال منعزلاً في وطنه، يمثل أقلية لا صدى لصيحاتها؛ لأن الشعوب المختلفة تفتح آذانها للسلطة (للحكم أو المال أو الجاه). إن الكلمة المثيرة، الكلمة المحررة والحلقة، في حاجة لمجالات كي تحدث انفجارات وتفاعلات. فعلى المثقفين العرب ألا يهملوا توعية الفئات المجتمعية التي تملك وسائل مادية وإعلامية تحول دون قيام الثقافة بأدوارها على الوجه الأكمل. فالانفصال عن فئة / طبقة أو أخرى، باسم التقدمة أو باسم أى اتجاه آخر، يعرقل سيروية الوعي الجماعى العام. إن الشعب هو مجموع الفئات / الطبقات التي تتواجد على أرضه وتنضى إلى أوضاعه التاريخية. فالفكرولوجيات التي تنبأ بالمجانب الشامل لكل أفراد الأمة وحدها تقدر على إحداث المواجهات الإيجابية مع التخلف ومع الغرب.



يوجد مثقفون عرب آخرون يتهجون خطأ متطرفاً في اتجاه تهجيدى. فمنهم من يؤكد أن للعرب من الخصائص ما يعزلهم عن بقية النوع البشرى ويجعل منهم شبه جنس منفرد. إنها انزلاقة خطيرة. يصعب تحديد مجموع الفئات الممثلة لخصوصيات العرب. لكن، من أبرزها أولئك الذين يقولون عند الآية: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ فيؤولونها معزولة عن سياقها العام. فالقرآن يقصد بـ «أمة» مجموع المؤمنين، على اختلاف أجناسهم، ويشترط القرآن في صحة إيمانهم: أن يأمرؤا بالمعروف، وينهؤا عن المنكر (٩: ٧١). ومن المفروض في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يكون نموذجاً في سلوكه وحسن نيته.

الفئة الثانية من المجهدين، تتكوّن من جامعين وصحفيين يباثنون في تقييم العرب وإظهار مزاياهم.

حقاً، للقومية أن تلعب دور الحافز في خلق شروط مجاوزة الفقر والجوع والضياح إذا اقترنت بفكرولوجيا واعية لمطالب الحاضر والمستقبل، وابتعدت عن الشوفينية. إن القومية مازالت، إلى حدّ

كبير، قائمة على روح قبل عشائري. فعندما تصبح القومية مؤسسة تستند إلى مبادئ قابلة للعقلنة وإلى المعايير الأخلاقية العالمية، تصبح قوة تحرر وتحرير.

يحاول هذا الصنف من الفكرولوجيين بناء النهضة والتغلب على الأزمات بـ «القومية». إن العرب اليوم شعوب أمية، جائعة، ضائعة فكيف تستطيع أن تتلاحم أشتاتها حول «القومية» للقومية وحدها؟

للقومية، في الفترة الحالية من تاريخ العروبة، صدئ في الوجدان، إلا أنها، عند الجماهير، بلا رصد فكري. فالمجتمع الذي يؤمن بالقومية ويتعلق بها مجتمع يملك تقدر قومك وتتعلق بمسجاتهم، ماضيًا وحاضرًا. أما عندما تفشل التنظيمات المجتمعية في تكوين وعي جماعي، ولا يتأق للأظمة السياسية والاقتصادية أن تضمن لأغلبية الأفراد الحق في وسائل العيش والحماية من الاستغلال، يبقى «القوم» أجانب في أوطانهم منتسبين لها بالولادة ولا شيء آخر. إن الوطن إذا لم يسكن، أولًا، الجهاز الهضمي، لن يعرف طريقًا للقلب. يقال: «أجع من تريد، يتبعك». أما نحن فنؤكد أنك إذا أجمت إنسانًا فتوقع منه أن يتمرد عليك لأن التجويع تعذيب، والإنسان ينسى كل شيء حتى العذاب الجسدي، إلا الألم المعنوي.

«جراحات السنان لها التآم ولا يلتام ما جرح اللسان»

قد بلغ التطرف ببعض دعاة القومية إلى اتهام الإسلام (عوضًا عن اتهام المنحرفين من المسلمين) والتراث العربي الإسلامي بأنها يكبحان سير العرب نحو التقدم. قد يحسنون صنعًا لو تبصروا في الواقع ففرقوا بين الدين والتعصب الديني، بين المذاهب والتعصب المذهبي، بين الفكرولوجيا والتعصب الفكرولوجي، بين السياسة والتعصب السياسي. فتماسك الأفكار ضروري للتفكير، ويتفكك منطق التفكير متى تدخل التعصب وحلت معه فوضى المواقف وتناقضاتها. إن رفض التعصب الديني أو التعصب القومي، ليس إنكارًا للدين أو للقومية. يؤكد صدام حسين وهو من منظري الثورة القومية:

«إن المطلوب منا هو أن نكون ضد تسييس الدين من قبل الدولة وفي المجتمع، وضد إقحام الثورة في المسألة الدينية، وأن نعود إلى أصل عقيدتنا وأن نعتز بالدين بلا سياسات للدين»^(١٥).

ذاك ما أراداه كارل ماركس في قوله الشهيرة «الدين أفيون الشعوب»، وهو يقصد كل دين أصبح مجرد تعصب ديني أو مجرد جهاز يستغل به البعض المتدينين، باسم الدين (كما يستغل آخرون آخريين، باسم فكرولوجيا، أو أي مذهب، أو تنظيم سياسي).

ما يرفضه صدام حسين هو تسييس الدين، ديمagogia. إنه رفض مقبول، من وجهة تنظيرية محض، خصوصًا في البلدان المتقدمة حيث الدوافع قومية أو فكرولوجية أو فلسفية، تغلظت في الوعي الجماعي، وكونت رأياً عاماً له حضور على الساحات العامة، ويتوفر كل فرد على قدرات للتمييز

(١٥) أمير إسكندر، صدام حسين مناخلاً وفكرًا وإنسانًا، باريس، حاشط، ١٩٨٠، ص. ١٦٢.

وللتقييم والإسهام في القرارات المصرية، ولو حق الإبرام والنقض في مبادئ التشريع والتنفيذ. أما من ناحية تطبيقية، فإن نظرية صدام حسين غير محددة: ففى أى شعب من العالم الثالث يمكن فصل الدين عن السياسة؟

على كل حال، ليس ممكناً ذلك في الشعوب العربية لأن الناس لا يفرقون بين كفاح وطني ودفاع عن الدين، وبين سياسة من هنا حرمة السياسة. ثم تضاعف الاحترام حتى ظلّ تقديساً، مع بداية الحركة السلفية إذ غدا مفهوم «سياسة» تعلقاً بالدين والتراث وباللغة العربية، تحدياً للمستعمر، وحفاظاً على الشخصية الوطنية. إنها ازدواجية (إصلاح دين وسياسة) عند محمد بن عبد الوهاب وجمال الدين الأفغاني، ثم تتقوى وتتشعب في حركة الإصلاح (جمعية العلماء بالجزائر) وفي مدرسة محمد بن العربي العلوي، بالمغرب^(١٦).

لكن عندما تصاد «سياسة» مع «تحزب» / تصب للحزب، أومع ديمagogia استغلالية، يكون إفعام السياسة في الدين «حراماً»، وجريمة وطنية. أما ما عدا هاتين الحالتين، على الأخص بالعالم الثالث، فإن تكثيل الدين والقومية في كفاح جماعي «التزام» سياسي و«فرض» ديني.

يفترض الإسلام، بصفته مبدأً روحياً، وجود النية الحسنة عند كل فعل، حرصاً على صفاء الضمير؛ إذ لا توتر نحو التمايل، أى لا تفتح على الأحسن دون طهارة الضمير. تلك قاعدة أخلاقية ضرورية لقيام النينان المجتمعي. أما القومية، فتعطي الفضاء أبعاداً تاريخية والجغرافية، وتضفي عليه حنيناً إلى الوطن والمواطنين. إن المسلم يحيا، من خلال دينه، وطنه الروحي ووطنه الأرضي معاً؛ لذلك تتمحي الحدود بين إيمانه وقوميته.

فإذا تم انسجام، في التعاون بين الإسلام والقومية، أعطى المواطن الصالح، وزود الأمة بما يمكن أن يترك الجماهير وينمي صمودها على خط مواجهات ثلاث: مقاومة النفس، ومقاومة التخلف، والسير إلى الأمام. وما أن الإسلام شمولي، فإن شموليته تقضى على الميل إلى الإقليمية والشفونية في القومية.



عروية العرب خاصة طبيعية أما هيمنة الإيمان فخاصية كبرى وأعمق من كل الخصائص البشرية وأقوى. ورغم كون الإسلام اليوم قد أصيب بثمن وتزوير في دار الإسلام من لدن مستغليه وكثير من المتسبين إليه، تاريخياً وجغرافياً، فإنه مازال متوفرًا على إمكاناته التطورية والثورية.

فكيف العمل على توظيف تلك الإمكانيات؟

يجيب، قبل كل شيء، ألا يترك الربان الشراخ في الزوينة ويدخل عالم الأحلام. فالتحرر يستلزم تضالاً صريحاً من كل الأطراف المعنية، فلأمر ما استعمل صدام حسين «سياسات»، بصيغة الجمع:

(١٦) مستعرض لذلك بتفصيل، في كتاب لاحق عن السلفية.

«... أن نعتز بالدين بلا سياسات للدين». إن سياسة التضال الإيجابي واحدة (وإن اختلفت الوسائل)، أما التفرقة فمكثرة للسياسات، في معنى تحزبات لأحزاب قد لا يميل بعضها مصالح الأمة فوق التحزبات. فإذا كانت الديمقراطية تفضل تعدد الأحزاب، فإن وضعية التخلف تفرض على الثالثيين تأليف جبهة من الأحزاب، في كل قطر، كما تحالف الحيات السياسية والدينية في فرنسا وفي بريطانيا العظمى لمحاربة النازية. إن الحرب العالمية الثانية. إن حربنا نحن دائمة إلى أن نخرج من التخلف.

إن الأمة ومصلحتها فوق الأحزاب.



وقع كثير من المثقفين العرب ضحية لأفكار مسيقة تسربت إليهم من بعض أوساط الاستشراق ومن فئات عربية انخدعت بأراء مستشرقين، أو بأراء عرب عملاء لمن يترصون الدوائر بالعالم العربي لاحتلاله فكرياً، قبل احتلاله مادياً. إن الاستعمار يهيئ ضحاياه، ذهنياً ونفسانياً، قبل أن يحاصره عسكرياً، أى لا بد من طابور فكري، أولاً، ثم الجيش ثانياً.

ظهرت في العالم العربي، فئات تصول وتقوم على الساحة الأدبية والفكرية العربية داعية إلى قومية مهزوزة دعوتها ليست إلى القومية الحق، الطبيعية، بل إلى قومية بنيت على غير صدق مع التاريخ ومع أخلاقية الباحثين لا تتوخى الحقيقة. قصدها مجيء إقليمية ضيقة، أو مجرد معارضة خفية ضد الإسلام، بغية تقويض الثقة بالنفس لدى الشباب المسلم.

تتجه تلك الفئات إلى ماضي العرب قبل بعثة محمد بن عبدالله لتظهره أنضج وأحسن مما كان في واقع، أى كى تقلل من قيمة العصور الإسلامية الأولى. وحتى إذا تم لها المراد تشكك الشبان المسلمون في أسس ثقافتهم واعتقدوا أن الإسلام «جاهلية»، وعصر «الجاهلية» عصر التقدم والفتوح.. فمن جراء هذا الاعتقاد المتوقع، تبدأ علاقات المسلمين بالإسلام تتحل، فيتم لحصومه ما يريدونه به.

يمثل تلك الأكاذوبة على التاريخ يزيف بعض الفكرولوجيين الإسلام منكرين الانقلاب الهائل الذي أحدثه في العرب، وجاحدين الدفعة الثورية الإسلامية التي حوّرت العقل البشري وطوّرت الحضارة الإنسانية. إنها فكرولوجيا سياسة تعمل على إفراغ الوعي الإسلامي من محتواه ليتمكن التغرّب في الأذهان والقلوب، وترصص السبل للاستعمار الجديد (وربما دون وعي واضح لدى تلك الفئات لكونها هي نفسها مستلبة). طبعاً أن يكون من تلك الفئات من يدعو إلى قومية مغلقة ويهاجم ديانات قومها عن حسن نية.

فعل جميع القوميين والفكرولوجيين الذين يتهمون التراث العربي الإسلامي بكبح التطور وعرقلة التقدم، أن يترقبوا قبل أن يهاجموا بأحكام مجانية نتيجة أحكام مسيقة متوارثة عن المراضين من الأجانب وعن استئبل من العرب، ببدليات مختلفة الصنع. إنهم لم يأتوا ببديل، لم يجدوا طاقات - وجدانية شعبية يفجرونها لينطلقوا نحو البناء، لم يلقوا الصدى المتوقع لتخطيطهم. فلا بد

من بديل، ولا بدّ للبديل من معتقدات جماهيرية تنبع من أعماق الشعب حتى يحصل الشعور بالانتماء إلى وطن، وقوم، وقومية. البداية الضرورية هي أن يؤمن الجميع بأن للحياة معنى، ولل فرد (كل فرد) كرامة، ويصدق كل فرد أن لأفعاله قيمة في نظره وعند الآخرين.

إننا مانزال نحتقر العمل البدوي وننظر إلى العمال نظرة تمال، بنخبوية و«باشوية» و«دكتورية» (من دكتور ودكتورة...)، لم تهتم بعد الصوامع العاجية كي يقرب جُلّ المثقفين من واقع شعوبهم، أولاً ليحيوهم كما هو، على اختلاف أوجههم، ثم ليعملوا على تجاوزه في نظرة شمولية، مع مجموع المواطنين. فبدون ذلك سيبقى المثقفون العرب متواجدين بالتظار، خارجين عن قوانين التكامل، أى في واقع كما يتصورونه، وهو مخالف لواقع الممارسات الواعية واللاعوية التي تمانها شعوبهم، من عامة وأنصاف مثقفين...

ذاك ما يُشعر بضرورة تغيير الوضع.

فما السبيل؟

لن يجيب على هذا السؤال إلّا من لهم فكرة صحيحة عن الواقع كما هو، ويؤمنون بوجود التغيير، وقيمته.

نقطة أخرى لها علاقة وثيقة بالأزمة: من المثقفين العرب من يؤمنون بالتغيير ولكنهم يمارسونه نظرياً، لا ممارسة نقدية، ودائبة، ويمتد إلى نظرياتهم هم أنفسهم.

٣ - أزمة الضوضاء:

من المثقفين العرب من يعون، بوضوح أوضاع وطنهم ويستطيعون تحسّس مصيرها العاجل والأجل، بفضل ما لهم من قدرات وإرادة على مواجهة الأحداث؛ ومنهم من لا يستطيع حتى طرح المشاكل خارج غوغائية الألفاظ والشعارات، لأنهم دون ما يتطلبه الحال والمآل من موضوعية ومنهج، فكيف بهم يلتزمون بتقييمها والعمل على تجنب أخطار المضاعفات، القريبة والبعيدة؟ إنهم سلبيون سلبية الذين يشعرون بالأزمات فلا يتحركون جميعاً بحسن نية وحسن إرادة.

لا يبعد أن جُلّ الأسئلة التي وضماها هنا سابقاً (حول الفكرولوجيا - فكرولوجيا قومية) لم تطرح بعد بين المثقفين العرب، وربما أن بعضها طرح بأفكار مسبقة؛ لأن الأوضاع لم تتطور لديهم. فإليام النظريات يعكس إلهام مضامين المفاهيم التي بنيت عليها. والعكس أيضاً صحيح. فإدوات التعبير تؤثر في النسق بأكملها. وربما لم تدرس المسطحات بالتقدير الكافي، ميدانياً ونظرياً، فذابت رؤانا عن المصير وتضّبت التعبير عنها، إن لم يكن العكس، أى أن ضبابية المفاهيم هي سبب تلاشي تصوراتنا للمصير.



إلى من تتجه التهمة، ألتعريب وهو يسير في تأرجح، وبلا منهج حتى أصبحنا عاجزين عن التظير وعن التعبير بدقة عن النظريات؟

ومن هم المسؤولون عن تأخر «التحريب» واضطرابه وعن غموض المفاهيم الأساسية والتباسها، وعن القطيعة بين الفئات المسيرة، تفكيريا ومعنويا، وبين الجمهور؟

تقع المسؤولية بالدرجة الأولى على المثقفين؛ لأنهم لم يحسنوا اللعبة سياسياً، ولم يوفقوا بعد في النقد عمومًا، وفي النقد - الذائق على الأخص، لم يصلوا إلى بلورة معطيات الوضع المعيش وجعله واعياً عند الشعب. فالجماهير لا تقاسم المثقفين المسؤوليات إذ لا مسؤولية لمن لا قدرة له على تقدير الأوضاع وتقييمها، ولا مسؤولية لمن يمنع من المشاركة في اتخاذ التدابير والقرارات. إن الكتاب / المفكرين / الفكرولوجيين / المثقفين وكلاء عن شعوبهم، بوكالة ضمنية غير مكتوبة، يضمنها ما تتمتع به الحروف والكلمات والكتب من قدسية وهالة مجتمعية، في كل الأوساط. فهل يقومون بالوكالة التي أوثقوا عليها، تقديرًا للواجب وللقدسية التي تحيط بهم؟

الجمهور العربي غير مسؤول عن أوضاعه لأنه لا يعبها، و «الموكل» لم يوفق لجعله يعبها. فمن لا يملك أية فكرة عن إنسانيته، من كثرة ما شكك في كرامته، يحس بالنفي في حدود التشيؤ: ليس جسده ملكاً له؛ إنه بلا مكان، لا يستطيع أن يعيش إلا هامشيًا. أما علاقة هذا الجمهور بالزمان والواقع فمجرد علاقة أدائية موضعة تحركها قوى لا يراها، ولكنه يخاف سلطوتها المستترة، الرهيبة، كما يخاف الحاضر، في كل لحظة وفي كل مكان. إن افتقاد الوعي قرين بالتشيؤ، كما هو وثيق العرى بالتوضع. يحيل التوضع الأشخاص إلى إمكانات متعلقة، تحيا بمقتضى تجربة الحنية في محاولة فرد أن تطابق ذاته الذوات. ومن عجز عن تطابق ذاته مع الغير، لن يطمح إلى تحمل المسؤوليات التي تتطلبها الحياة المجتمعية.



فمق سيتم عبور خليج الظلمات؟

عندما يوجد الربآن. فكثيرٌ هم الذين يهيمون، ومن يفرقون أكثر. وقد طال انتظار العربي البسيط من يقدرون على الإنقاذ...

علما غير محكم الأوصال سياسياً، وإدارياً؛ فلا أحد يسك بحكمة طرُفاً من أطرافه. إننا نعيش في سلم جائر ومزيف، وكان علينا أن نعلمنا حرباً شعواء على التخلف. لقد صنع المحظوظون عالمهم على مستوى عصر الاستهلاك والتبذير، أما الباقي (أى الكل ناقص حفات) فيشاهم عصر ما دون الحد الأدنى للعيش الجيوى.

نعم، قُدمت اقتراحات، ولكن غلب على بعضها التخطيط المجاهر. هكذا يتساءل العروى: «كيف يمكن للفكر العربي أن يستوعب مكتسبات الليبرالية قبل وبدون أن يعيش مرحلة ليبرالية؟» (١٧).

يحصر هنا العروى السيروورة الواجب اتباعها في مرحلة الليبرالية، وهو أنصف الإيمان. أما الغلاة، فيطالبون بتكييف تطوّر العالم العربي الإسلامي حسب كل المراحل التي مرّ بها تاريخ أوروبا: الإقطاع، فمرحلة البرجوازية التجارية، ثم البرجوازية الصناعية (الصناعة الخفيفة فالصناعة الثقيلة).

إن الحق العمل لذلك الإلحاح، لدى أصحاب تلك المقترحات، أن نبدأ بالكشبية، يعنى أن «نبيع» على طول دروب تاريخ الغرب. يقدم أولئك الفكرولوجيون أمثال تلك الخطاطة نموذجًا ملوّمًا للغرب، ومن رفضها عدّوه رجعيًا، أو «سلفيًا» كما جرت موضة التعبير الحالي. إلا أن التاريخ والواقع العربيين لا يتلّمان مع تلك الخطاطة النموذج. إذن، إن الذين يلحّون على العالم العربي أن يفتار بين فكرولوجيات، ولكنها منبثقة عن تاريخ متحول، وعن واقع متقرب، يدفعون به عمليًا إلى حال مرضية: نكران الأنا الخاص للانتماج في ماضي الغرب وواقعه. قلنّسم ذلك به (إيدولوجيا عربية) أو بأيّ اسم آخر، فالتاريخ العربي لا يفهم إلّا طبقًا لمعطياته المخصّصة الخاصة. فلما أن نريد شعوبنا حقًا عربية المنشأ والأصل والوجدان والفنن (مع وعينا للتخلف ووجوب مقومته)، وإما أن نصنع من مادّة (ع. ر. ب.) حجابًا يخفى عن العميون عمليات إنماج تلك الشعوب في تاريخ الغير، بعد انشقاق في شخصيتها وتحليل قدراتها على التطور الحقيقي. فلا وسيلة أنجع من ذلك لقطع طريق التطوّر على القلّاد وتركه يلهت ووله النموذج، بلا جدوى. إن وراء الليبرالية ثلاثة قرون من الحركة الدائبة والتحوّلات، وقد بلغ سرورها الحالي سرعة فائقة. فأنى للثلاثين أن يلمحوا بالليبرالية ويخطّوا أنماطها في الحياة وهم مطالبون بأن يعودوا إلى بدايتها ليحتروها أولًا، ثم...؟

ثم ماذا؟

من المحال أن يلتقى يومًا ما من يمشى إلى الوراء مع من يسرع في خطواته إلى الأمام. بين من يطالبه بعض مفكره بتمثّل ماضى الغير، أى بالته في تاريخ عكوس، لارتدلى، وبين من يتم مفكره ببناء المستقبل.



لقد ألقن العروى وصف الأحوال التي تسير نحو التحفّظ. إنه يعرفها جيدًا. لذا، إن السؤال القاعدى الذى يلغص النقاش السابق والذى لا مفرّ من وضعه على عبادة العروى هو:

إذا قبلنا أن نتخذ مسيرة الغربيين التاريخية من بدايتها، متى سنلتحقهم؟

كان من المتوقع أن تتهكر الفكرولوجيات العربية المعاصرة ما يمكنها من أن تتكيف مع العالم الذى يسير نحو الغد مستفيدين من تجارب الآخرين، دون أن نرغم واقعا على أن يمرّ إلزامًا براحلهم، ودون أن نعيد المسيرة التاريخية التي مرّ بها «المثّل - النموذج».



فلنفرض أن العرب أجمعوا على أن يقلدوا بإخلاص المسيرة الغربية التاريخية الطويلة، ومن بدايتها، فعلى تكون تلك البداية، وأين؟

سؤال لا محلّ له من الإعراب والتعريب. إن مراحل تلك المسيرة عديدة، ومتلاحقة، ومتشعبة، ومتداخلة، عرفت كل مرحلة منها نكسات ومآسى.

فماذا يبرّر المخاطرة؟

يتأهب الغرب اليوم لوثبات فضائية وتحولات هائلة إلكترونية.

هل الإقطاعية، والبرجوازية التجارية فالبرجوازية الصناعية مراحل حتمية لا بدّ للثالثين أن يمرّوا بها؟

وصراع الطبقات، وأزمات الرأسمالية، والمزاحات الحامية المحمومة، والتضخم المالى،... أهى أيضاً ضرورة تاريخية لا بدّ أن نعانها، بحروبها الباردة والساخنة؟

وبنيات المجتمع العربى ألها استعداد فطرى / طبيعى للانسجام مع تلك المراحل؟

ومن يضمن لها النجاح؟

فلنتنظر إلى ذلك من قريب.



قد يكون أن لبنات المجتمع العربى خاصيّات نوعية تفرض عليه الاستسلام للتراتب المسبق المقترح من قبل صاحب «الإيديولوجيا العربية». فإذا ثبت ذلك لزمنا أن نسجن إيقاع أقدامنا فى أحذية الصين النسائية الحديدية التى تعارض الإسراع، فنفضل فى امتحان التطوّر والحضارة. ما أهوته من حلّ أن يسمى مفكرون ثالثيون إلى إدغام «واقع» ما على استعادة مراحل واقع آخرين من أجل اجتراحه.

هل تقتضى «الجدلية» عندما نستلهمها فى فهم لحظتنا الحضارية، أن تبدأ بتشويه تلك اللحظة؟ فمن تشويه الحضارة لا يفضل إلّا ما ينطق به لساننا المتلعثم ما يرتضى به قلمنا، أى تعبيرات سائلة تفقد اللون، باهتة الشخصية، إنه لأمر أكيد أن تلك المحاولة الإرغامية ستلبث مجرد تويجات تائهة وشطحات ضالّة تلهث خلف المعال.



سنلقى نظرةً عابرةً على المراحل التى مرّ منها الغرب كى نرى ما فيها يلازم طبائع العرب وإمكاناتهم وما هو قمين بأن يكون لهم عوناً عندما يخوضون معارك المعاصرة، وما يمكن أن يمارض تطوّرهم.

المطالبة بأن يكون تطوّر العالم العربى حسب المراحل التى مرّ بها التاريخ الغربى، مطالبة بالرجوع، أولاً للإقطاع، نعتى لنظام سياسى مجتمعى عرفته أوروبا الغربية، من القرن التاسع حتى

الثورة الفرنسية (١٧٨٩). ومن مميزات ذلك النظام، الحكم المطلق، والفروسية وسيادة القوانين العرفية التي وضعتها وتدافع عنها طبقة النبلاء، حماية لمصالحها. فباسم تلك الأعراف، يتحكم النبلاء تحكماً مطلقاً في رقاب الفلاحين (رتب الأرض)، ويقضون جل أوقاتهم في غزوات بعضهم لبعض (وكأننا لم نعرف في تاريخنا ملوك الطوائف...). نشأ الإقطاع عن التقاء المجتمع الروماني مع المجتمع الجرمانى (وهي ظروف تاريخية خاصة بأوروبا الوسيطة).

أما مرحلة البرجوازية فهي، تاريخياً، مرحلة سادت طبقة مجتمعية تضم الأشخاص الذين لا يحترفون المهن اليدوية ولم يضع مادي ميسور (في مقابل طبقة العمال وطبقة الفلاحين). ولكي يتسنى وجود برجوازية عربية، على طراز البرجوازية الغربية، يشترط وجود اقتصاد نام ينتج عن أنشطة إنسان حر (مفهوم الحرية في الليبرالية).

فليس بخاف أن تلك الشروط غير متوفرة في العالم العربي. وعلى العكس، إنها ليست، بالنسبة لشعوبنا، من الشروط بل من الغايات التي يراد تحقيقها. فمن المعلوم أن الاستثمار، قديمه وجديده، يحوق نشوء برجوازية قومية على الشكل الغربي، لأنها ستدخل في مزاحمة برجوازيته (على أن هذا لا ينفي وجود أسر عربية برجوازية، وذهنيات برجوازية عربية). ومن الملاحظ أنه كثيراً ما تتعاون البرجوازية القومية العربية الضعيفة مع البرجوازية الغربية القوية، داخل العالم الثالث لتتحالف المصالح. وبالإضافة إلى ذلك إن البرجوازية ترعرت بالمغرب عندما ازدهرت المدن (على حساب البادية) وازدهرت المبادلات التجارية عن طريق البحار، البحر الشمالى، فالأبيض المتوسط (على حساب العرب)، ثم المحيط في مرحلة تالية.

تلك معطيات تاريخية غير متوفرة لدى عرب اليوم.

وأخيراً، قامت البرجوازية الغربية على ثلاثة محاور: بدأت كفاحها، بصفتها طبقة، منذ القرن الثالث عشر، بمقاومة سلطة الكنيسة (كمنظمة تتمتع بسلطة مالية وروحية) وبالكفاح ضد جبروت النبلاء وبالتنظيم القروى.

هذه أيضاً أوضاع لا تشبه أوضاع العالم العربي، لا من قريب ولا من بعيد. فليس للإسلام (وهو دين أغلبية العرب) كنيسة ولا كهنوت، أى أن «رجال الدين»^(١٨) لم ينتظموا كطبقة، كوحدة لها مصالح مشتركة تسهم في الأحداث» كما أن «النبلاء» مفهوم لم يُعرف في المجتمع العربي الإسلامى. هناك أفراد وأسر تتمتع باحترام أو تخيف بـ «عصبية» (في المعنى المخلدوني)، لكنها لا تكون «طبقة» لها مصالح وأنظمة للدفاع عنها. وأخيراً، إن التنظيم القروى أخذ طريقه في المجتمعات العربية، لكن من نوع يخالف النوع الذى عرفته البرجوازية الغربية عند نشأتها.



(١٨) لا يميز الإسلام العبارة «رجال الدين». أما تنظيم هيئات دينية حسب ترتيب تصاعدي فلا يوجد إلا عند الشيعة، منذ الصور المتأخرة.

يتم إنسان اليوم (المحدد والمتدين، المتقدم والمتخلف، اليميني كالييساري) بالوسائل التي تقه مخاوف الغد وقلق الحاضر. إنه يبحث عن طريق أمين يخرج به من الرغبة في الهروب من الواقع أو التفجر في العنف، لكن، وبالأأسف، لم يصل بعد إلى سيطرة مضبوطة على ما يفتزع وما يكشف، إذ لا يستطيع أن يجد حاجاته ويصنفها تصنيفاً يطابق معايير إنسانية حقاً، يرضى عنها العقل كما ترضى عنها المبادئ والأخلاقيات.

لم ينجح في تحديد وتصنيف الحاجات لأنه يجهل الطريق إلى ذلك. فما يجب أن ترمى إليه الفكرولوجيات الثالثة المعاصرة على اختلافها، هو أن تبلور النقصان وتعين على إيجاد حلول للحيرة الحالية. فإلى حد الآن، لم تصل أية محاولة إلى منهج يقيس نوعية الحياة ويخطط لتطورها تطويراً يشمل الماديات والمعنويات ويشمل الخاص والعام. نعم، سجلت بعض الدول نجاحاً في منهجية التصميم والإحصاء وفي تنظيم العلاقات الإنسانية مع الآلة، وتنظيم الشغل. ولكن، بما أن الإنسان يختلف عن الحيوان والنبات والآلة، يتأزم حينها تمارس عليه برهجة، أى أن له أبعاداً يتجاوز بها كل برهجة مسبقة، ولا ينسجم كامل الانسجام مع الآلة. الإنسان، قبل كل شيء وجدان وغرائز ورغبات.... ولا تدوم أية رغبة لأنها في سلسلة يزاحم بعضها البعض، فإن دامت، فلوقت قصير. كثافتها في تغير مستمر. وإذا تكرر إرضاؤها تحولت من رغبة إلى حاجة وتارة المكان إلى رغبات أخرى. من هنا كانت حدة تطور الفرد (سواء كان التطور تقدماً أو رجوعاً) مرتبطة بكمية رغباته وكثافتها وإيقاع تغيرها.

الفصل الثاني

النفي من الداخل

١ - القومية أساس:

استغربنا نعت فكر لوجيا بـ «عربية»، إلا أن ذلك لا يمنعنا من تأكيد وجود «قومية». و «قومية عربية». فمن لا قوم له لن ينتسب إلى تراث وإلى إنسية، وبالتالي يحيا بلا جذور تاريخية مشتركة. فالقومية علاقات مجتمعية وصلات عاطفية:

«تنشأ من الاشتراك في الوطن والجنس والنافع. وقد تنتهى بالتضامن والتعاون إلى الوحدة، كالقومية العربية»^(١).

قومية عربية:

عبارة محدثة تترجم آمالاً متفاوتة الوضوح لدى الجماهير العربية. إنها إحساس جماعي على مستوى الانفعالات العاطفية، شعوراً بارتباط عضوي، من الخليج إلى نواكشوط، إلا أنه شعور غير مؤطر وغير مبلور، يرتفع عند المثقفين، من القموض إلى شعور واثق، ثم يصير «فكرة» يتمسك بها محترها أو يتقلص، حسب هوى الظروف السياسية وحسب درجات التحمس في المؤتمرات العربية...

يسجل تاريخ الدول العربية المعاصرة، وبالأأسف، أن السنة نصفان، ستة أشهر للعناق، وستة للعراك... فهناك بالخصوص عند أغلبية السياسيين وبعض المثقفين، عاطفة وسطى تتعامل مع القومية كما لو أنها تودّ إحياء العصبية القبلية. إن العصبية تنحلّ في الحضرة كما يبيّن ابن خلدون، إلا أنها كما يلاحظ اليوم، تأخذ عند العرب أشكالاً مختلفة لتعذب أدواراً في خدمة المصالح ولتتوجع العواطف الشوفينية بين شعوب العروبة.

غدت القومية العربية، بالرغم من مظاهرها السابقة، متبهاً خصباً لاتجاهات فكرية وسياسية جادة وإن كان موقعها على مستوى آخر.

لكن، على عكس كل المستويات السابقة وبالرغم من التعلق بالقومية، فإن الشباب العربي يعيش فراغاً. مجتمعه الموروث لم يعد مرضياً، بل يضجر ويئس التشاؤم. أما النموذج الغربي الذي يقترحه، علمياً أو ضمناً، الفكر لوجيون الليبراليون، فيحمل طباقاً ينفيه من داخله. إن المجتمع

(١) هذا هو التعريف الذي جاء في المعجم الوسيط (جميع اللغة العربية)، بالقاهرة.

الغربي لم يعد النموذج والغاية لأنه يعاني أزمة القيم ولم يعد قادراً على معوقات حياة الملل والقرى.



فمن هي الجماعة الكفيلة بتوجيه الشباب العربي وهدّيه؟

لقد تيّمّن رجال الوعظ والإرشاد والعلماء التقليديون، فلا صوت لهم بين الشباب، وانطفأت حماسة السلفيين بعد أن زعزعت الاستعمار، وأغلق باب «الاجتهاد» من جديد ولم يعد لمخاطب الوعظ والإرشاد صدًى لأنها لا تعرف كيف تصل إلى وعى الأجيال الصاعدة. وفي مقابل المصلحين الدينيين، وقد تضاعفت فعاليتهم، يصطف مثقفون متفربون لا يرون واقع شعوبهم إلا من خلال واقع الغرب والتوق إلى التغرب. من هنا يبقى الاستلاب لهم بالمرصاد كلما حاولوا تصوّراً أو تنظيراً. لقد تشبعوا بالثقافة الغربية وأعجبوا بها، وحبك الشيء يسمى وبعصم، فلم ينجحوا في توظيفها، تنمية للثقافة القومية. إلا نادراً.

فماذا يمكن أن يجلب شبابنا في مجتمع متوتر أبداً، حائر بتكنولوجياه الثقيلة والخفيفة؟ لقد أغرق مجتمع الاستهلاك القوم في العنديات دون أن يضخم كينونتهم فيعطى للوجود كثافة، وأن يثرى نظريتهم عن الحياة والمصير بمعان جديدة. إن البرمجة تسيطر على كل أوجه الحياة، ولم يبق سبيل للعفوية والمبادرات الشخصية. تشأ المحيط فتشأ مع الرغبات والميول. وكلما انفلتق أفق المستقبل تقلص منظار الرؤية الداخلية والخارجية.

إن الشباب الغربي يبحث، بلا جدوى، عن رسالة ليعطى للوجود معنى، بيد أن أوضاع الغرب الحالية لم تكن إلا من تويض عالم المثل والمبادرات بعالم الجنس، إذ «بالجنس يتحرر الفرد وتتحرر الجماعات»، وبات الجنس هو الاهتمام الأول، لدى بناء المستقبل: تحرر المرأة هو «حريتها» الجنسية ومقاومة الاستلاب هو «إشباع الرغبات الجنسية»..

الحلجج؟

منذ نهاية الحرب العالمية الأخيرة وآداب الغرب والبرامج المتلفة، والمسرح والفيلم السينمائي، وصيحات المفكرين تتوالى منثرة مفجعة... إنه منظار لا يبحث على التفاؤل بالمستقبل، ويعوق الغرب عن خلق وسائل بناء مستقبل جديد.

٢٠ - الليبرالية و «سلفيتها»:

ذاك هو الوضع الغربي الحالي الذي يعمل فكريون عرب على أن يستوحوا منه نموذجاً أوحد لا مفر من الاقتداء به والتجند الكلي لتحقيقه الكلي، على حساب كل ما عدا. إنه وضع شائك، يحير:

«علمت أن المشكل الأساسي الذي أحوم حوله منذ سنين هو الآتي: كيف يمكن للفكر العربي

أن يستوعب مكتسبات الليبرالية قبل (ويدون) أن يعيش مرحلة ليبرالية»^(٢).

إنه مجرد تساؤل، بيد أنه دليل على حيرة، وعلى شبه اختيار مسبق. فإذا اضطّر المثقفون العرب أن يعيشوا مرحلة الليبرالية، قبل أن يستوعبوا مكتسباتها، بات من الضروري أن يعيشوا تاريخ اليابان في أواخر القرن التاسع عشر وفي القرن العشرين قبل أن يستفيدوا من التجربة اليابانية ومن مكتسباتها... وكذلك بالنسبة للتجربة الذرائعية بأمريكا، والماركسية السوفياتية، بروسيا... معنى ذلك أن على العرب أن يعيشوا ماضى أغلبية الدول المتقدمة وأن يستسخوا تجاربها جميعاً، إن كانوا يطمحون إلى استيعاب مكتسبات القرن العشرين... فهل الزمان يسمح بمثل تلك الإعادة؟ إن تحقيق ذاك المقصد ليس هيناً. فنحن مطالبون بأن نبدأ دولة (على شكل الدولة في الغرب، طبق الأصل)، ونبدأ التاريخ من حيث انتهى الغرب منذ أزمان، فلنفرض، جداراً، أن العرب سيصلون إلى مرحلة البرجوازية، فنجد الوصول، سيكون الغريبون قد طوّروا عصوراً أخرى، واتسعت الرقعة وتضاعفت المسافة التي تفصلنا عنهم.

فماذا يمكننا فعله لمواجهة الوضع الجديد؟

يقوم تساؤل العروى السابق على مصدرتين ضمنتين:

الأولى: ينبغي على الفكر العربي أن يستوعب مكتسبات الليبرالية، والذرائعية والماركسية، والملاوية....

الثانية: يفرض ذلك الاستيعاب أن يعيش الفكر العربي مراحل سلوكية متناقضة، في نفس الآن، وأن تتواجد لديه ذهنيات مختلفة. إن هذا هو الحال المبين!

من البديهي، طبقاً للخطاطة العروية السابقة، أن العرب سيقفون دائماً بلفهون وراء غرب يتغير ويتطور، منبهرين به، قابعين قانعين.

أمراد بهم، أن يكونوا توكلين / اتكالين قديرين، مفوضين الأمر إلى الغرب وبركاته... إن للتاريخ المعاصر أمثلة حية تغطي النظرية التي تجعل ضروريا المرور بمرحلة ليبرالية: اليابان، والصين، وكوريا الشمالية. وشهد التاريخ، أيضاً:

- أن في الليبرالية مراحل لا مرحلة واحدة،
- وبالنسبة لبعض دول الغرب فحسب،
- ولم تتل في كل الدول، النجاح المؤمل،
- ولم تتل إلا نجاحاً نسبياً.

- زيادة على ذلك فإن الغرب كان، تاريخياً، مثلاً لذاته، في ليبراليته وفي معاداته لليبرالية. ربما كانت تلك هي العوامل الأساسية التي دفعت باليابان والصين وغيرهما، للاحتياط من السير على النمط الليبرالي الكلي، فوقاهم رفضهم شر الاغتراب، فضلاً عن أن اليابان توصلت إلى نتائج

(٢) عبد الله العروى العرب والتكرار التاريخي، ص ٧ يرويه دكر الحقيقة.

اقتصادية ليبرالية بطرق لا - ليبرالية، ودون مرور بمراحل الاغتراب.

وجه ملك المغرب الحسن الأول بعثات إلى أوروبا شعوراً منه بضرورة تطوير البلاد بالمعارف والتقنيات الحديثة، لكن، بعد عودة الطلبة إلى وطنهم، حوِّروا من لدن التقليديين الجامدين، خوفاً على «الأصالة والتراث»، ففتحت عن تلك المواقف نحو التخلف، وتدهور أكثر للأصالة والتراث.. وتوجهت إلى أوروبا بعثات مصرية، فاستفادت وأفادت، لكن جُلَّ أفرادها تطرفوا وضُحوا بالأصالة من أجل المعاصرة فجهضت التجربة إلى حد كبير أما البعثات الليبية، وهي معاصرة للبعثات المغربية، والمصرية، فقد استطاعت أن تنجح في تحقيق المقاصد المتوخاة من رحلتها؛ إذ حافظت على ذاتيتها التاريخية وهضمت المعاصرة هضمًا استساغته الذهنية والأصالة اليابانيتان. بذلك الانسجام، تطورت اليابان وأطاحت بالتخلف فبرزت على المسرح العالمي كدولة صناعية طلائعية تزاحم، في كل الميادين ويتفوق، الدول المصنّعة الغربية الكبرى. بل إنها تفزو بنجاح باهر الأسواق العالمية وتحظى بتقدير عام. هكذا إن الياباني لا يعاني استلاباً في لغته وثقافته. لقد بقي يابانيا أصيلاً محافظاً على تراثه وخاصياته، وبرز في دور القدوة والقيادة، لمجموع القارات بما فيها الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي وأوروبا...

ربح اليابانيون الرهان، وأبهروا أكثر مما انبهروا، وما هم لا يشعرون بمركب نقصان ولا باغتراب في الحضارة المعاصرة، ولا بغربة في ثقافتهم القومية، إن الاغتراب، كما يعرفه محمد عابد الجابري، هو الدعوة إلى:

«تأسيس الحاضر والمستقبل على حاضر الغرب الأوربي، أي على الليبرالية الغربية وامتداداتها العلمية والتقنية، أو الماركسية اللينينية مفهومة كمقيدة جاهزة تملو على الزمان والمكان على التاريخ ومن يصنعون التاريخ»^(٣).

يمكن القول، إذن أن الاغتراب أو التغريب، استلاب كامل شامل؛ لأنه يمتد إلى الذهن والشخصية، كما يمتد إلى المحيط الاقتصادي والسياسي.

بعد أن تعبّ العروى من كون العالم العربي يريد أن يستوعب مكتسبات الليبرالية دون أن يعيش مرحلة ليبرالية، يطرح سؤالاً أساسياً آخر:

«ما نتيجة بحث المثقف العربي عن الإنسان الكامل واعتباره التراث الليبرالي ضيقاً، ناقصاً، متمثلاً؟»^(٤).

إن ما يسميه العروى سؤالاً هو، في الواقع، سؤالان:

- يتعلق الأول ببحث المثقف العربي عن «الإنسان الكامل». والجواب عنه هو أن المثقف العربي، ككل البشر، يريد تحقيق مثل أعلى. برغم أن الكمال لا يتحقق في هذا العالم، إننا نندفع

(٣) محمد عابد الجابري، الممر التناقض ١٩٧٨/٩/٧: الدار البيضاء.

(٤) العرب والفكر التاريخي، ص ١٠.

طبيعياً إلى البحث عن الكمال بتوق غريزي (ولنجل على فلسفة ديكرت فيما يخص النزوع البشرى نحو الكمال).

- أما السؤال الثاني فهو: لماذا يعتبر المثقف العربي التراث الليبرالي «ضيئاً وناقصاً ومتعتراً»؟
الجواب أن الواقع أظهر صحة ذلك، باعتراف الليبراليين أنفسهم. يصرح (فوركاد) أن الغرب: «على وعى بالخطر المعنوي الذي يهدده».

ثم يضيف أن:

«تقدم المعارف العلمية وازدهار التكنولوجيا قد صاحبها تضخض وتفاهة القيم الأخلاقية»^(٥). فكيف لا يتبن المثقف العربي تصوّر حقيقي للتراث الليبرالي بأخطاره ومساوئه، لا يزالاه فحسب؟.

إن الغربيين يحون تلك الأخطار وتلك المساوئ ويبحثون عن بدائل، أما نحن فنتنبه النسق الكبير الليبرالي دون فحص ودون نقد...

لقد حققت اليابان مشاريعها الليبرالية، بنجاح كامل، دون أن تتخذ طرقةً حازونية يرتبها للعرب بعض فكريّتهم، واستفادت من تقنيات الغرب وتنظيماته. مع ذلك، ومن أجل ذلك، إن اليابانيين لم يضحوا بتاريخهم وأصالتهم المخصصة لشخصيتهم.

وعلى العكس، إن تجربة تركيا كما أرادها أتاتورك، لم تنجح، لا في الحفاظ على تركبتها الأصلية، ولا في التغرّب، وإنما جنت الفربة تاريخياً، والتنمية اقتصادياً، والتخلف حضارياً.

تعلّق تركيا الكمالية صورة على تصدّع هوية شعب كامل؛ إذا لم تأخذ عن أوروبا إلا «البذلة» وعوائد سطحية أخرى، وأبجدية لاتينية نتج عنها انفصال عن الإرث الشامي. لكن سرعان ما تدهورت تركيا الكمالية ثقافياً ومعنوياً، وبالتالي مجتمعيًا واقتصاديًا، فباتت أقل من مشروعها فأنقلبت مطامعها خيبة مريرة. ومرت السنون، فتفجّر التيار الإسلامي المكظوم ودخل في صراع مع مخلفات الكمالية. واليوم إن الإسلام يكتسح الساحة من جديد، ويعنف، ذلك أن ما تعصّر في الوجدان لا يحى بقرارات حكومية، ولا بتدابير عسكرية، أو بأية فكريّات مصطنعة. إنه من الكيان الشخصي، أي من التاريخ، والتاريخ ممارسات للواقع في الواقع.

٣ - «سلفية» الليبرالية؛

من حق أي باحث أن يختار الليبرالية ويدافع عنها ويبقى له هذا الحق حتى لما يجب على أوروبا نفسها ابتعادها؛

«تنظيمًا عن لبّ المذهب الأصلي، وفكريًا في ثورة ضد أصول المذهب ذاته بحيث لا يسمع في

J. Fourcade, Le Monde (17/6/1980).

(٥) أنظر كذلك:

B. Brizay, Le Patronat americain ou la mart du liberalisme, Paris, P.U. F, 1979

أوروبا إلا نقد الليبرالية الملعوسة باسم ليبرالية أصلية»^(٦).

هذه مطالبة بالعودة إلى الأصول، إلى «سلفية» الليبرالية. إنه إلحاح ينم عن قلق وحيرة العروى أمام نكسات الليبرالية وقد قادت الإنسانية إلى الباب المسدود، إذن، من المدهش أن يُدفع بالمجتمعات العربية إلى البحث، دون جدوى عن الليبرالية، في صفاتها الأصلية.

يعترف صاحبنا بأن تلك المجتمعات قد طبقت الليبرالية وعرفتھا ولكن: «بشكلها المحدود الموقع الخانع [...] إلا أن الليبرالية تجسدت فيها فعلاً وأصبحت منطقها الداخلي»^(٧).

كيف سيختار الثالثون بين الأصل والفرع، بين الليبرالية الأصلية، الليبرالية السلفية، والليبرالية «المقوّمة» و«الخائفة»؟.

لماذا يفرض عليهم أن يميلوا من هذه أو من تلك منطقهم الداخلي؟

نعم، عندما يرفضون الليبرالية بكل أشكالها يرفضون ما ليس لهم، ويعتقدون أنه لغيرهم. فلماذا يأخذ عليه العروى استخفافهم بالتراث الليبرالي وهم لم يستوعبوه بعد؟ في نفس الحين، لا يستغرب العروى أن يستهزئ، آخرون بأصالتنا التي استوعبناها (بكيفية مختلفة، أحياناً بحق، وأخرى سطحيًا).

ولماذا يتعب العروى من بقاء المجال، في حياتنا العامة «مفتوحاً للفكر التقليدي»، مع أنه «متخلف في الوقت حتى عن الفكر الليبرالي ذاته»؟ (ص ١٥).

يظهر أن في هذا الدفاع عن الليبرالية، عن سلفية الليبرالية، تناقضاً مع فرضيات العروى الماركسية (ولو كانت ماركسيته خاصة...).

مهما يكن من أمر، فإن المشروع الليبرالي كان، في بدايته، مشروعاً ثورياً. والمشاريع لا تتحقق إلا على واقع تاريخي وبذهنيات أقوام مهيبين لتحملها. فسيرورة الظواهر الثورية سيرورة مرتبطة بأوضاع مجتمعية إذ كل ثورة تنبع من أرضية خاصة ومعيشة. إن المحتوى الذهني والسيكولوجي هو ما يميز بين الثورات. بيد أن كل ثورة مهما كان نوعها وجرمها، تميل إلى اللأ تنتهي مع حين إلى مثالية وتعال، معتقدة أن لها رسالة تتجاوز الظروف والأوضاع الحالية. إنها تقاوم الماضي والحاضر معاً وتغالي في تقييم رسالتها حتى يخرجها الغلو عن الممكن ويقربها من عالم الآمال الطوباوية، فيسيطر الخيال على الجوامع كما يسيطر على الأفراد؛ لذلك يمكن أن تؤكد مع ناهليون أن «المأساة هي السياسة» لأنها قد تفر بالتخيّل فتجهل حدود الممكن، وتظهر عجز العقل. ومن عجيب مظاهر مأساة الثورة الفرنسية أنها أفرزت الإمبراطور ناهليون نفسه..

وبعد مرحلة الحماسة، تدخل الثورة قالب الرتابة اليومية، بماداتها وأعرافها فتبرز حدود الممكن مجملته، ويتسرب الشك إلى المشروع.

(٦) العروى نفس المصدر، ص ١٤.

(٧) العروى نفس المصدر، ص ١٤.

نعم، حققت الليبرالية ما كان ممكناً، وهامى أمام الباب الموصود. لم تعد لها أعصاب ثورية؛ فعالمياً ما يأتى بعد لينين المنظر المتحمس الديكتاتور ستالين. إن الديكتاتورية والطوباوية يدخلان، بصفة أو بأخرى، في كل مشروع من أجل مجتمع أفضل. فالقتل مجرد قوّة استبدادية، وليس في وسعه أن يوقف الأمل ولا الرغبات، الممكن منها والمستحيل، المرد والمهادئ، كما لا يستطيع أن يعصم المشروع عن الفشل.

٤ - الليبرالية طريق يوصل أو لا يوصل:

مَنْ / ما يضمن للثلاثين نجاح الليبرالية، لو نُقلت إليهم بهذاغيرها، خصوصاً والغرب نفسه يئن من تناقضاتها في الوقت الحاضر؟

إن للشعوب الحق في مقاومة كل المشاريع التي وصلت سن اليأس لتنبعث عياً يفشى الآمال والإيمان بالتقدم والسعادة؛ لأن في ذلك معرضاً على العمل والتضحية. فالليبرالية لم تعد تحمل مغريات للفكر والتخيل، ولا لمعة الثلاثين (فالجانسون يسمعون بمعدتهم).

لم يعد الاعتقاد بالتقدم التاريخي الذي ساد القرون الأخيرة، بالغرب، مقبولاً من لدن الأجيال الغربية الحالية. فالتشاؤم واليأس هما السائدان، والشهادات على ذلك كثيرة ومعروفة. يمكن أن نحيل على كتاب لـ (ج. تيبو) «فرنسا المستعمر» (يفتح الميم)^(٨). يتحدث المؤلف عن فرنسا التي أصبحت بلا شخصية، أو بشخصية أفرغت من هويتها بعد أن «تأمركت» ثقافياً، ثم أصبحت مستعمرة خاضعة خائفة للولايات المتحدة. فمخيلة الفرنسيين تخضع لتأثيرات هوليوود، ولذهنية «مفاتيح المستقبل» أى للحساب الإلكتروني. أما الأبحاث العلمية الفرنسية فيقتنها الدولار الأمريكي الذي سيطر أيضاً على ثروات فرنسا عن طريق الشركات المتعددة الجنسية. وفي الخاتمة، يوجه المؤلف نداءً لدول أوروبا يحضهم على مقاومة خيوط العنكبوت التي تحيط بها بهم الولايات المتحدة، أكثر فأكثر. إنها دعوة إلى الأصالة ضد الضياع في التأمرك.



تقلّ الاعتقاد بالتقدم الشامل عن مكانه لفائدة نظريتين إحداهما علمية متشائمة وأخرى تؤمن بتأثير الماضي وفضالية الحاضر في بناء المستقبل. ربما يكون في هذه الأخيرة بديل عن الحواجز بين مختلف أوجه الحياة المجتمعية والحياة الطبيعية. فمن المنظار الإنساني، يتأكد أن العالم يسير في تيه، والأنظمة الحالية كلها تنذر بالدمار، وقليل هم الذين ينظرون بجدية إلى مأساة اليوم في شموها وعمقها. بدأ السير بلا أضواء منذ ١٩١٤، وتكثفت الظلمة في حرب ١٩٣٩. ومن ذلك الإبان، والناس يحبون فراراً من «هورشيمات» أخرى متوقعة، نحو المجهول. فلا الليبرالية، ولا الماركسية، ولا أية منظومة وجّدت، حتى الآن، طرقاً للنجاة. لقد فرقت الصناعة الثقيلة بنيات المجتمعات القديمة، ولم تكن الإنسانية من معطيات لقيام بنيات أفضل. أضاع الغرب، كما أضاع

الشرق، ما كان يؤسس الانسجام المجتمعي (الأسرة، والتعاونيات الحرفية...) ففقدوا معه التفتح الشخصي والجماعي، وباتت أنماط الحياة تسير على إيقاع التقنيات والتصنيع المتنامي. طفت الفردية والفردانية بين الأفراد وبين الشعوب^(٩). كما طغى عدم التفاهم بين الجميع. لم يعد الفرد قادراً على التكيف مع الزمان والمكان؛ لأن الزمان والمكان يفران، يوماً من قبضته فيشعر، أكثر فأكثر، أن أبعاده التآطيرية الطبيعية تنكسر. فلا زمان للحياة كما يودها، ولا فضاء حيويًا كافيًا؛ أما الحاجات فتنبو بلا طعم..

نعم، إن الليبرالية تجسدت في المجتمعات الغربية وأصبحت منطقها الداخلي. فهي إذن منظار من خلاله تتكوّن رؤية الغرب عن الحياة والموت والطبيعة والعلاقات المجتمعية. فنظرة العربي إلى الموت مثلاً تؤثر في علاقته بالأموال، وهذه تنعكس (فهيًا وتفاعلاً) النظرة التي يكونها عن الحياة والأحياء. إنها رؤية لم تنبثق عن ليبرالية أصبحت «منطقه الداخلي» بل من المسيحية أو الإسلام اللذين كوّناه داخليًا وخارجيًا.

ذاك واقع الغربيين، وهذا واقع العرب.

واقع الغربيين يحلهم يتمون ثقافيًا إلى الإغريق والرومان، ودينياً إلى المسيحية، أما العرب فيتمون إلى ثقافة عربية إسلامية تقوم على إنسية مغايرة، وعلى لغة من سلالة ليست هي سلالة لغات الغرب. فالمسيحية وإن كانت من منح مشرقى، قد تأقلمت في الغرب إلى حد جعلها غربية بالنسبة للأقلية العربية النصرانية التي عملت وتعمل، منذ البداية على أن تحتفظ بمسيحياتها المشرقية.



كثيراً ما نصح طه حسين العرب أن يكونوا أقوياء، وأكد لهم (قبل المنظرين الجدد) أن الطريق الوحيد هو الاقتداء بالغرب، لأن الغرب متقدم حضارياً. وبما أن الحضارة الغربية الحديثة متأثرة باليونان (وهم قادة الفكر)، لا بدّ للغرب أن يبتنوا الفكر اليوناني، أى أن يدموا من حيث بدأ الغرب.

تفترض نظرية طه حسين عالمية التفكير الغربي، وبالتالي عالمية ركيزته الأساسية التي هي الفكر الإغريقي القديم. وفي هذا الافتراض تقابل عن خلفيات تاريخية للتفكير الإغريقي.

كان الإغريق من قطاعة الطبع وفقدان الحنان نسيباً وحدهم، يخضعون للغرائز بكيفية تسدّ الطرق أمام تدخّل العقل والمواطف النبيلة^(١٠). ولم يكن الرومان أقلّ قطاعة منهم. لقد قضوا على أمم بكاملها (إبادات جماعية)، وليس (نيرون) بالمثل الوحيد من سفّاحهم.

(٩) فردانية. (E.) Individualism, (f.) individualisme.

التياء يحيل من الفرد أساس الواقع والقيم، وبالتالي، تنقوى الأثانية لدى الفرد والثوينة عند الشعوب.

(١٠) انظر: Charles Andler, Les précurseurs de Nietzsche, Paris, Ed. Bossan, 1920.

وعلى العكس، تقوم الإنسية العربية الإسلامية والعربية المسيحية على قيم نوعية تخالف نوعية قيم اليونان والروم.

اختلاف آخر: الإنسية العربية الإسلامية لا تفرّق بين عالم الفكر وعالم القيم، بين الوجدان والوعى، كما أنها لا تفرق بين الوعى السيكولوجى والضمير الأخلاقى، بين الكينونة وبين الفعل. والأفعال مشروطة ببنائاتها، عند التقييم. لذلك، لا تنسجم الجماهير العربية والإسلامية مع الفكر اليونانى والفكر الرومانى لأنها منفصلان عن عالم القيم، ويعتمدان كثيراً على ثنائيات أُلصقت بالواقع: روح - جسد، فكر - مادة، منتهى - لا منتهى... إنها ثنائيات تجعل الواقع منفلقاً داخل مفاهيم. وبالإضافة إلى ذلك، أن قاعدة النظرة الإغريقية عن العالم والإنسان والمصير تقوم على فلسفة الكائن، فى حين أن النظرة الإسلامية العربية تقوم على فلسفة الفعل.

يظهر مما سبق، أن بنىات الذهن الغربى (من حيث تأثير الفكر الإغريقى والأعراف الرومانية) مخالفة لبنىات الذهن العربى (تأثير الإسلام، والمناخ الإبراهيمى على الصوم). لذلك، أن الواقع، كما يحياه العرب المسيحيون والعرب المسلمون لن يتغرب إلاّ بتعنّت وتحت تأثيرات خارجية. لكن اختلاف الذهنيات لا يعنى الانفلاق والقطيعة؛ إن الاقتباس يعادى الإنسلاخ عن الشخصية الخاصة وعن الذاكرة التاريخية. إن الالتئاس بتجارب الآخرين، واقتباس مناهج ناجحة لضرورة حضارية. فتكامل التنظيمات الاقتصادية والسياسية لا يتنجح إذا هو لم يمتزج بالبنىات الخاصة وبالرؤيا الشاملة عن الحياة. وتتضح الحياة بقدر ما تكون المواقف أكثر التزاماً بالواقع وبالقيم.



طبعاً، تغيرت البنية العربية الإسلامية إلى حدّ ما، منذ أن اصطدمت بالذهنية الغربية وبالتقنيات المعاصرة، خصوصاً ذهنية المثقفين، فوضاً من التكيف مع الأوضاع الجديدة، حصل تحوّل مفاجئ واستلاب. إلاّ أن وعى الأخطار الناجمة عن هذا النوع من التغير جعل مقاومة الاغتراب الكامل تحته، يومياً، اقتناعاً بأن التقرب الكامل مدعاة للانسلاخ عن كل ما جعل من العربى ما هو. إنها لمخاطرة كبيرة أن تصبح الشعوب شيئاً غير ما هى أصلاً.

تمرّ الشعوب، كالشباب، بمرحلة، وتعيش بقوة لحظات الحاضر. همّها الأول: المستقبل، أى ما لم يأت بعده، فترة لاحقة. أما الماضى فقد مرّ ولما ينته، ولن ينتهى. بيد أنه ليس حاضراً. والحاضر المعيش هو نفسه بلا كثافة، وكثيراً ما يكون حاضر أوهام غير واعية تجعل الشباب ضائعاً فى حضور تهاصره الشعارات؛ لذلك يتعامل الشباب مع الماضى من بعيد، ويقامرون فيها بجرى:

«ما مضى فات، والمؤمل غيب ولك الساعة التى أنت فيها»

تبلى الأمم سنّ الرشد عندما تتجاوز سنّ المراهقة دون أن ينفلت منها الماضى والأصالة، أى بعد أن تكتسب تجاربها وعبرها وتستلهم منها ما يميزها ويقويها. والأصالة ليست اجتراراً لما مضى، بل ما يمكن الإنسان (الكائن التاريخى) من أن يتسامل عن كينونته وعن كينونة المعاني والرموز

والإشارات التي يبنى عليها محيطه الحيائي، فردًا وجماعات، وتحول الأصالة الكائن البشري الواعي القدرة على التساؤل عن كينونة اللاعنف، وعن كينونة الحرافات والأساطير، كما تحصل يتسامل عن الإنسان سائلًا ومسؤولًا، وعن الإنسان - السؤال.



هذا الكائن السائل والمسؤول والسؤال قوامًا طبيعيًا، على الحياة يعمل على الحفاظ عليها وتنمية وجوده، فتراكم لديه التجارب وهو يحاول التكيف مع الظروف في تغيرها الدائم؛ لذلك لا يمكن أن تقدم له تجربة غريبة أو شرقية وحيدة ليستقر عليها استقرارًا أعمى، ولتكن ليبرالية أو اشتراكية. التجارب تنوأل، ما بين ناجحة وفاشلة. فلا يوجد يقين رياضي في شؤون الإنسان والمجتمع. الكون كله أسرار، والإنسان نقطة التقاء أكثرية تلك الأسرار، فلما فروض محتملة يساندها الواقع، وإما وثوقية يأبأها العقل السليم. فكثيرًا ما نفرق في اقتناعات تجريدية أخلاقية أو فكر ولوجية. يفتننا بعض الفكرولوجيين بوجهة نظرهم، مقيمين برهنتهم على أمثلة من تاريخ مجتمعات أجنبية تخالف تمامًا مكونات مجتمعاتنا. إن الاقتباس والاستيحاء ضرورة مسلم بها، لكن القردية وخيمة أبدًا.



٥ - والآن، ما الليبرالية في علاقاتها بالعالم الثالث؟

هل للتائمين مصلحة في اتخاذها نظامًا نموذجيًا، اقتصاديًا وفكريًا وأخلاقيًا؟

حسب إحصائيات حديثة، إن الولايات المتحدة لا تمثل إلا ٧٪ من سكان العالم، ومع ذلك استهلك، في الفترة ١٩٦٠ - ١٩٦٩، من المواد أكثر مما استهلكه مجموع شعوب القارات الخمس! تدير في الولايات المتحدة (حتى بأوروبا، وإن كان بدرجة أقل)، ومجاعات في العالم الثالث... ورنأت «الدفاع عن حقوق الإنسان» تتم الآفاق الدولية!

لا أمل حاليًا، في أن تتحسن مواقف الدول المصنعة من متطلبات وحاجات الثالثيين، عدا في ما إذا رجعت تلك الدول إلى أخلاقياتها السالفة. إذ ذاك سيحصل تحول «كوبرنيكي» داخل القلوب وفي الذهنيات، فيبدأ التضامن العالمي من أجل مقاومة التخلف والسنوات العجاف، إذ ذاك ستمحى أكثرية آلام الملايين من شهداء المجاعات ومختلف أنواع الأمراض المدنية، وقساوة الأمية، وإذ ذاك يلجم التنذير.



ومع ذلك، فإن مواقف الدول المصنعة الكبرى من حاجات ومطالب العالم الثالث، في حوار شمال جنوب تتميز دائمًا بالرفض مع تضامن جماعي للحفاظ على التنذير، والثالثيون يثنون أمام الملايين من شهداء المجاعات، في السنوات العجاف.

وعندما بدأت الدول الثنائية المنتجة للنפט تؤمّن إنتاجها وتحمّد الأمان ببعض إرادتها، كما يفرضه منطق المصالح، قامت قِيامة أكبر الدول في العالم تمنع باسم الحقوق المكتسبة (أى باسم

النفى والقوة في مقابل الفقر اللاذع وضعف شوكة الدفاع عن النفس والوطن). ومع كل ذلك، لم تسلم الليبرالية من الزلازل. إنها تواجه في الوقت الحاضر، أزمات وأخطاراً، ولا تدرى كيف تتجنبها.

من طبيعة الرأسمالية أنها لا تعيش ولا تنتعش إلا بالنمو، نحو التكديس والتراكم. مهيأة: المردودية. فالثلاثيون في حسان الغرب، هم ذلتهم لا يلفتون الاهتمام إلا من منظار المردودية. كميات المواد الخام في بلدانهم، واليد العاملة الرخيصة التي يسخرها الاقتصاد الغربي. بيد أن النمو الطبيعى والضرورى لحياة الرأسمالية لا يمكنه أن يتعدى عتبة ماء، وإلا اصطدم. وإن الصدمة لعنيفة لا مرد لها، والعتبة لصادمة فلا مخرج للرأسمالية إلا أن تعيد النظر في كيانها ومراميها، وتبحث عن بنيات وقيم جديدة. إن التغير الاقتصادى لا يوازى الصيرورة التاريخية، لأنه محدود النفس، في حين أن الصيرورة، سير بلا توقف.



على رأس الغلطات النظرية التي ارتكبتها الليبرالية، أنها افترضت توازناً بين نمو الرأسمالية وبين صيرورة التاريخ العام.

أما الغلطة الثانية فسيكولوجية وتاريخية. آمن الليبراليون بأن الإمبراطوريات خالدة، ولن توزعها الطاقة والمواد الخام. فلما فوجئوا بالمصير الجديد، مصير عصر ما بعد الاستثمار، وتكونت كتل قارى في سيطرتهم على الشعوب الضعيفة، ولم يجدوا حلاً لأزمات الطاقة والبطالة اعترضتهم فاجئة، وتضعضعت الموازين التجارية وعمت صراعات مجتمعية عنيف وقرء فإصاب الغربيين عصاب جماعى.

ومن جهة أخرى، قد يؤخذ على الليبرالية من وجهة نظر أخلاقية، خطيئة لا تغتفر: لقد احتكرت العلم والإعلام والتكنولوجيا، أى أنها هيمنت على إنتاج الفكر الإنسانى، وأعدمت فيه شموليته، كما هيمنت على خيرات الأرض. فـ ٩٠٪ من العلماء والتقنيين يشتغلون في الدول الغربية التي تحتكر خبراتهم ولا تتورع عن إغراء الأطر الثالثة (هجرة الأدمغة).

بهكذا وقعت الليبرالية في سلسلة أخطاء تراكمت بحكم عماها المصاى. فإذا حكمنا وجهة النظر الأخلاقية، لاحظنا حيناً جاثراً في تصرفات الاحتكاريين. لقد اقترنت هيمنتهم على ثروات الأرض بإجهاض ما ينبغى أن يتسم به الفكر الإنسانى من شمولية، وأضحى هذا الفكر، تحت ضغط عصابهم، ذا خصائص ارتكازية تشبه ما تحيل إليه السيكلوجيا المرضية من لحظات «الأزمة» في نمو الكائن البشرى. ومن مظاهر الفكر الاحتكارى للعلم، الضغوط على دول صغرى لتتخلى عن الأبحاث الإلكترونية والنووية، وما شابه ذلك.. لقد تسلط الاحتكار حتى على التقدم وحرركات الفكر البشرى.

إجرام آخر (مشارك بين الليبرالية والاشتراكية). إجبار كثير من المثقفين والعلماء على العمل

لفائدة المصالح الحربية، على حساب يؤس الثالثين، وحتى على حساب فقراء غربيين، من عاطلين وعجزة ومعوقين.

صحيح أن الليبراليين أظهروا «حسن الإدارة» فأسهموا في تصنيع بلدان العالم الثالث. لكن، أى نوع هو من التصنيع؟

إنه تصنيع ظاهره فيه الرحمة، وباطنه من قبله العذاب.. لقد احتفظ الغرب بالصناعات الأكثر فائدة، وترك للآخرين الصناعة المتخلفة، ذات الأفق الضيق والتلوث القوي. هكذا يعملون من عالم اليأس مزيلة عالمية. إنها خطيئة أخلاقية أخرى مما يرتكبه الغرب.

ضد تلك الأوضاع التي تحلقها علاقات الأقوياء بالضعفاء، يصيح اليوم العديد من مفكرى الغرب وعلمائه، المؤمنون منهم وغير المؤمنين، بأن المجتمع الصناعى الليبرالى فى أشد الحاجة إلى إنقاذ ومراجعة جذرية. فالعلم والإعلام والتكنولوجيا إرث إنسانى، ومن احتكره عدوًّا للإنسانية. ويضيف بعض ساسة الغرب ومفكره أن الإعلام والتكنولوجيا والعلم ليست محايدة، بل تدخل فى نسق مدير لاستغلالها اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً، ولو فى غيبة عن الأخلاق. إن الحل الكفيل بإنقاذ الإنسانية جمعاء هو التعاون العالمى الذى يرفضه الغرب الليبرالى رفضاً متصلاً، كما يرفضه الشرق الاشتراكى رفضاً استراتيجياً. يجب إنقاذ الغرب والشرق من سلمهم المسلح ليتحرر معها العالم أجمع. فلما هذا الإنقاذ، ولما طوفان عارم^(١١).

٦ - لماذا طالت الوقفة مع الليبرالية؟

أولاً: لأن مصير النسق الليبرالى غذا مصير إنسانية هذا العصر. فإن استقام ذلك النسق على الطريقة المثل، نجا ونجت معه البشرية، وإن هو تأخر على التنبذير والاحتكار، وعلى التسليح والتسلح، كانت الهاوية له ولجميع الناس. وما أدراك ما الهاوية؟ طوفان عارم يشمل كل أكلات العالم، ولا عاصم منه، الغرب ولا للشرق ولا للعالم الثالث. إن السبيل الوحيد للإنقاذ هو تحالف عالمى، بإخلاص، وقبل أن يفوت الأوان.

ثانياً: لأن اقتصاد الثالثين وسياستهم الداخلية والخارجية تتبعان مباشرة أو غير مباشرة، ما تقتضيه مصالح الليبرالية العالمية.

ثالثاً: لأن كتاباً عرباً يُلحّون على أن تحنو شعوبهم حنو الليبراليين، فى كل الأحوال وكيفية كانت الحالات، فى حين أن الغرب يسير بسرعة متنامية والعالم الثالث ما زال يتدرب على الجحوب. فلا قدرة للثلاثين على أن يكونوا أكثر من عجلة خامسة للركب.. إنه وضع يائس أفضل منه المشى على الأقدام، والساتر يعرف أنها قمامة اللتان تسيران، ويعرف إلى أين يسير. أما التبعة العمياء فتنتج به اتجاه مصير بلا مستقبل.. إيهام فى المفاهيم، وإيهام فى الطرق، وثالث فى الغاية والهدف!

لا يحتاج هذا العرض أى مذهب فى أى ميدان، وإنما يسجل ماهو مشاهد، فالنقد الذى يوجهه العرب، والثالثيون على العموم، لليبرالية هو فى الحقيقة نقد ذائق يفرضه البحث عن وعى الذات/النوات فى واقعها الحقيقى وهى تعانیه لتصل إلى التغلب على مصيرها الحق.

٧ - مسئولية المثقفين:

قد أصيبت أكثرية المثقفين العرب بانهار أمام التكنولوجيا الغربية وتقدم العلوم الطبيعية، فانساقوا إلى تقدير فائق لتراث الغرب ولتصوراته الكونية والأخلاقية، قديمها وحديثها، إنهم يتبنون تبعية الغرب عن اختيار وباقتنار، على اعتبار أن الغرب هو منشئ «الحضارة»، لذلك لا يمكن أن يكون ماضيه ونظرياته إلا النموذج الأول، والحلّ الحاسم. فعلىنا لتتخضر وتتغلب على التخلف أن نتغرب كلياً.

يتناسى أولئك الفكرولوجيون العرب أن الاغتراب = (الاندماج الكلى فى الغرب) انفصال عن أهلهم فى أوطانهم، فيسمى شأنهم شأن الغرباء الذى أراد تقليد الحجة.

أغرب ما فى التغريب والتغرب وما يتبعها من اغتراب وغربة، هو أن المنظرين المتغربين يتهمون بـ «الرجعية» كل من ينادى بتنقية التراث القومى وغربلته لتوظيفه فى الحاضر، وكل من يقاوم حتى لا يبقى العرب والمسلمون مجرد ذيل الأمبرياليات والفكرولوجيات الأجنبية.

وما يلاحظ، فى بعض الحالات، أن الفكر العربى المنهز بالفرب، لا يتوق إلى حوار يتجاوز منهجية الثنائيات (الأزواج) التى حولتها المادة إلى وثوقية رغم أن المثقفين الغربيين تجاوزوها. إنها ثنائيات يتناقض فيها الطرفان، داخل نظام يرتب العلوم والتفكير ترتيباً قارراً، فالممارسات الرتيبة، انحط التفكير إلى أن اضمحلت المقاييس وبات استغلال البعد العلمى يتسم بالفوضىانية. فبعد أن قول ذلك المتغربون، انزلقوا إلى تفضيل التقنيات والطبيعيات على الإنسانيات؛ فعلوم الطبيعة وحدها «دقيقة» و «موضوعية» وقابلة «للتجربة» المخبرية والعقلانية، أما علوم الإنسان فيجب رفضها^(١٢).

فهل الكون يحترق على الطبيعة بظواهرها وقوانينها فحسب؟
ومن الذى يلاحظ ويرصد تلك الظواهر ويحللها، ويستنتج قوانينها، وينظمها وينظرها أليس الإنسان؟

أبميز تجاهل الإنسان الذى يصنع المعرفة، ويتنجه، ويجربها ويعقلنها؟ ومتى كانت الدقة والعقلنة تأنيان من معطيات الطبيعة لا من تأمل العقل البشرى فى تلك المعطيات؟

ولأية غاية يصنع الإنسان علم / علوم الطبيعة؟

لقد تجاوز علماء الغرب تفضيل العلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية لأنه مفارقة تنسى أهداف

(١٢) لكن المستعربين من المثقفين العرب يقاومون هذا الاتجاه.

العلوم علمة، أى التعرف على الإنسانية وتنمية سيطرتها في الكون.
فالتفضيل السابق لدى العرب انسياق مع ذرائعية تنافضى عن واقع المعرفة ومشاورها.
فالأمريكيون (أصحاب النظرية البرغماتية) هم أكثر المتعلقين بطولم الإنسان (السيكولوجيا،
والسوسولوجيا، والجمالوجيا، والأثروبولوجيا...).

فحالاً إن المشكل بالنسبة للمثقف هو : ماذا يمكن أن أعرف؟
تجيب الإستيمولوجيا الحديثة: يجب أن ترفض الوثوقية، وألا تعطى الفرصة لأى ميدان من
ميادين المعرفة أن يسيطر سلطويته على فكره، أو أن تبقى تجمّع المنلوغات والشعارات. فليس في
الحياة نماذج ومعايير قارة، بل كل يوم يتبدّل الواقع، في عناق مع الصيرورة، فتتغير الحاجات
والرغبات والميول.

إن المثقف العربي أحد رجلين: ترائى متعلق بأض في ذاته، يدافع عنه تميداً ويعمره بحساسية
حراس المقابر، فموضاً عن أن يقوم بدور البستاني يسنّى الجنود، ويشدّب الأغصان، ويقلب
الأرض ليزرع فيها حبواً ترقياً للمستقبل، يقوم بأفعال تشبه ما يقوم به حارس المقبرة الذى لا
يرى إلا الموتى ومشىء الموتى في حين البستاني يقطف أزهاراً وفواكه حسب ما يبل من جهود على
اختلاف الفصول.

أما المثقف العربي الثانى فيرفض التراث باسم الفصالية والتطبيق السلبي (البراكسيس)^(١١٣)،
ولا يريد أن يترك الأحداث تفاجئه، لكنه يجعل كل شيء يتحول حول التاريخ، وقد أصبحت
للتاريخ شفافية وقديسية خاصة. فكما أن الترائى المنطلق على بقايا من الماضى شغواً بحملة التراث
لذاته كذلك المبالغة في تقدير دور التاريخ وحتميته تنتهى، أخيراً إلى تصور أسطورى للتاريخ. فإلى
جانب الاعتقاد بطلقية العقل، نجدنا ألام مطلقة التاريخ، وعلى هامش المطبقين نخطط للمستقبل،
في غيبة عن تاريخنا الحى الذى يتقلب فيه المصير العربي.



يحوّل الفرد البنيات الموضوعية التى يعانى ضغوطها إلى بنيات معرفية مندرجة مع بنية ذهنه؛ ولذلك
يقدر على الفعل، كما يقدر على اتخاذ المبادرات وتصدر عنه مفاجآت بل حتى حماقات مما يحدث
أكثر من خثرة في حتمية التاريخ.

إن قديسية التاريخ تلحق واقعية التطور. والتطور ينتج عن عوامل متشعبة بعضها داخل
وبعضها خارجى، وكلها تتفاعل فيما بينها، في حين أن الشموس الذى يخلق كثيراً من تلك العوامل
يجعل بعض الظواهر تخضع للمفاجأة والمصادفة. فمن الميت محاولة تقليص تلك العوامل في عامل

(١١٣) Parson = في الأصل: فعل / نهاية

غداً لفظ عند ماركس على المحصور، مفهوماً له علاقة ماسية بالأعمال الجماعية (الاقتصادية، والفنية، والمجتمعة) حيث
يجعل منها أساس الفكر الخطى ومياله. لذا، من أراد أن يحكم على فكرولوجيا فليحلل براكسيسها.

واحدة أو تناسى تفاعل العناصر والظواهر الدينية، الاقتصادية والسياسية.. هذا ما يؤكد بيولوجيا ما بعد داروين، وإن استطيع اليوم باحث أن يدرس مجتمعا ما دون الأخذ بعين الاعتبار ما وصلت إليه البيولوجيا.

يمكن أن نغير عن بعض العوامل الداخلية، بالخصائص التاريخية المميزة لهذا الشعب أو ذلك. فما هي تلك العوامل بالنسبة للعرب؟ هنا نهار: أنعد النموذج الذي يمسد تلك الميزات هو ما يمثله الكندي وابن رشد وابن الياسمين، وابن الهيثم والأصوليون.. أم امرؤ القيس وعنترة وتأيبط شرا... إن اختيار النموذج هو الذي يحدد للإرادة الوجهة التي تتولاها، وعندما نختار، نكون مضطرين إلى طرح تسؤل آخر: ذلك النموذج الذي تفصلنا عنه أزمنة إلى أي حد يمكن استثماره، فعليا، في الحاضر لبناء مستقبل قمين بواجهة التخلف؟

وما هي المنهجية التي أعلنت للتكيف مع مقتضيات العصر؟ يضع محمد عابد الجابري سؤالاً مائلاً يحيل منه السؤال المركزي في إشكالية الفكر العربي المعاصر: «كيف ننقذ ثقافتنا المستقبلية؟ كيف نتعامل مع تراثنا»^(١٤). على هذا السؤال يقترح محمد عابد الجابري ثلاثة أجوبة محتملة، يوحى بها سؤاله نفسه، وكلها قائمة الآن بالفعل:

- قراءة المستقبل بواسطة الماضي (إسقاط صورة المستقبل المنشود، المستقبل الفكري على الماضي).

- قراءة الماضي بواسطة الحاضر والمستقبل. (إنها سلفية دينية ترفض التقليد وتدعو للرجوع إلى الأصول، مع إلغاء كل التراث المعرفي المنحدر إلينا من عصر الانحطاط والعمل على بناء فهم جديد للإسلام يحمله معاصراً للقرن العشرين).

- قراءة توفيقية تأخذ عن الماضي ما يفيد في الحاضر والمستقبل بصورة لا تقطع صلتنا بالماضي. (إنها قراءة انتقائية تقوم على التراث العربي الإسلامي ومن الفكر الغربي الحديث والمعاصر).



القراءة الانتقائية أجدى نفعا بأنها تقوم على شبكة رموز ذات جذور في النهضة العربية (هي أساس الأرضية التاريخية، الأصالة)، وفي نفس الآن، تبقى متفتحة على معطيات الغرب المعاصر. ذلك اتجاها يعدم الشعور بالقرابة ويقى من الاغتراب، إلا أنه يتطلب جهوداً أكثر من الاتجاهات الأخرى الأحادية (إماماً... وإبناً...) فيه يمكن تجاوز الإثنية والتثنيات الوثوقية.

(١٤) الجابري، حل حاشي تدمرة ابن رشد المحرر التفاق ٧/٥٨٧ الدار البيضاء.

وهذا موقف لا يهادى الغرب أو الحضارة المعاصرة، بل إنه موقف تفرضه الموضوعية والفعالية. فنحن لا نتعلق بثرات وماض وأصالة لذاتها، أو لأمتها-عربية. إننا نؤكد مع المحدث النبوي: «ليس منا من دعا إلى عصبية، وليس منا من مات على عصبية، وليس منا من قاتل عن عصبية»؟

فرفض الاغتراب ليس رجعية، كما أن الدعوة إلى الأصالة ليست شوفينية. الغاية هي مقاومة الاغتراب أى شئٌ حرب على الاستلاب قبل فوات الأوان، إنه موقف من الإبحار بلا زاد أو رصيد، في اتجاه المجهول. فيفضل جهود وحكمة ميتسوهيطو Mitsuhito، هضم اليابانيون التكنولوجيا الغربية والعلوم المعاصرة، ومع ذلك حافظوا على أصالتهم، دون شعور بمركب الدونية. نعم، إن وضعنا في حضارة اليوم غير محدد الاتجاه، كلنا واقفون في مفترق الطرق. فال حاجة الملحة عند كل الثائنين أن يوجد من بينهم أمثال ميتسوهيطو ليخططوا للمسيرة ويقودوا الرحلة. إنهم ليسوا في حاجة إلى تجريدات فكرولوجية ترسم بكل ألوان الحبر، طبقات حالكة بعضها فوق بعض، تغطي كتابتها كل الأبعاد حتى لا يكاد أصحابها أنفسهم التعرف عليها وتبنيها، في واضحة النهار. فلا رحلة في الأصالة إلا بأقدام ثابتة، ولا رحلة في المعاصرة إلا بوضوح وضمانات. فمن الحكمة أن يقوم الثائليون بالرحلتين ميا، وبتآن، ويصدق في الرؤية والغاية، نحو أصالتهم كما هي ونحو المعاصرة. إن الرحلة الأخيرة تمر بالغرب- الغرب - الثقافة - التنظيم - الجديدة في العمل، غرب المصرية والمعاصرة، لا الغرب قصد الهيام في موضة التفرغ والغريبة. ولتحقق الرحلتان بغيرتها، على الراحلين أن يحملوا حقيبة الهوية الفلقة، هوئتهم كما هي. فالطيف والظل لا يسافران. إن الذى يسافر هو من يقول «أنا» و «أنت» ويقال عنه «هو». إنه ناقل تاريخ، ملء أو تافه، ولكنه ماضى يجارب إنسانية وحكمة وذاكرة. إنه خلاصة أحزان وأفعال وانفعالات. ومن قال «فعلت» كذا، أثبت هوية فاعلة وهى أصل الفعل والمسؤولية، وأثبت ذاتا متصلة في عوائد وأعراف وأرض. الأصالة ليست تحلقا، كما أنها ليست امتيازًا، وإنما واقع، واقع ذوات وشعوب.

كذلك المعاصر، إنها تمرى الذوات، فـ «عصرى» لا يعادل «تقدمى» أو «تطورى»... إنه وصف لوضعنا ككائنات تحيا في الزمان، تعاني تعاقب الإزمات في لحظاتها المتلاحقة المتدرجة أبداً حتى لا تغدو اللحظة تتقدم. فلا ديمومة، وإنما هى الصيرورة، ولا وقوف، بل هى الحركة المتصلة والتعصير الدائم. ذاك مصير الحياة ومصير الأحياء. فكما أن الأصالة تسكن كينونتنا، كذلك المعاصرة تدخل في تسيج الحياة، حياتنا، بوصفنا في تشخصن مستمر.



تجارب الأصالة باسم المعاصرة. ومن أطل على المعاصر، كما يفهمها بعض الفكرولوجيين العرب وجدلها بلا أرضية، تطفو في سحب لا شرقية ولا غربية، غريبة عن مناخها الطبيعي، لا تأتى بقرار أو استقرار. ويعلنون ضرورة المعاصرة بضرورة التعصير، ويسرون التعصير بضرورة تحمل الدور التاريخي للمعاصرة!... حلقة مفرغة! بيد أنها نتيجة «معقولة» في منطق منظومة تتطلق، مبدئياً، من

إعدام الأصالة (الأصالة كـ «عائق» في طريق التقدمية). كل ذلك احتراماً «للتجريبية». وما أدراك ما تجريبيتهم التي تزرع حولها، بكامل الإفراط، الريب والتشاؤم؟

فبذلك التجريبية وأخواتها (الموضوعية والوضعية، والتاريخانية والتقدمية المتمركة)، نجح أولئك الفكرولوجيون في حمل كثير من الشبان العرب على الشك في صلاحية تراثهم وماضى أجدادهم، ومن ثمة دفعوا بهم إلى أن يتساءلوا عن صلاحية قيمهم وحقيقة الكرامة والإنسانية لدى كل شخص... بهذا الخراب المعنوي يفقد الشباب الثقة بالنفس، ويودع طاقاته في عوالم اللا - معنى واللا - فعل. لكن الشك الذي زرعه تلك الفكرولوجيات السلبية، هو نفسه مرفوض ما دام قد اتخذوه مصادرةً لا منهجاً. إنه مطالب بأن يثبت قاعدة وجوده كأطروحة، كما هو ملزم بأن يبرر وجوده كحركة / علمية تتجاوز تلك الأطروحة. فالفعل التقدي الحق حكم يصدر عن اقتناع ويعمل على أن يسمى مقنعاً. فعلى الناقد، عن طريق الشك المنهجي / شك منهجي، أن يقنعنا بأن اقتناعه وميله لإقناعنا يقومان على يقين ثابت، وحتى عندما يفقد الثابت مسلماً به يواجهنا سؤال:

ما مصدر ذلك اليقين؟

أجيده الناقد في كينونته أم في الصورة التي يكونها عن نفسه؟ أجيده في ذوق الساعة، في ما تفرسه الظروف من معايير و«موضة»؟ أم أن مصدر اليقين في الصورة التي يفترض الناقد أنها لدى الآخرين عنه؟

المصلح العربي المعاصر أحد رجلين: واحد ينقل لنا الغرب القدوة كما هو، وثاني يأخذ عن الغرب ما يريد أن يطبقه على أوضاعنا، فينتج عن الموقفين تعصير للتخلف واستدعاء لماضٍ مندثر. يبقى أن يقوم رجل ثالث يشجز فكرولوجيا متصلة بالواقع العربي وبحاجياته الملحة. فالمبشرون بالليبرالية يتناسون أرضيتها بقدر ما يتناسون أرضية الأصالة العربية (بزيابها وغيوبها). فعلى الفكرولوجيات الثالثة أن تكون حواراً أكثر منها خطاباً، وعلى الفكرولوجيين أن يحدّثوا عينات محاورهم.

وللحوار مستويان، كلاهما على درجات.

المستوى الأول يجوز أن نسميه بتلويغ متعلد الأصوات، به نحاول، نحن الثالثين معرفة:

ما نحن، ومن نحن؟

ماذا كنا؟

ماذا نريد؟

أما في المستوى الثاني، فالمحاور هو الغرب، بكل ثقله المعرفي والعلمي والتكنولوجي، وبكل شره وتعاظمه وشوفينياته.

ولابد أن يجري الحواران بتأن، ألا يشرع في الواحد دون الآخر، فلن يستطيع أن يتحدث مع الغرب من لا يحسن، مسبباً الحديث عن نفسه وأهله، ولن يعطى أحكاماً واقعية عن نفسه من لا

يعرف شيئاً عن الغير للموازنة وتقييم النقصان لتفويجه، والحوار الأول طبيعيتان، أو على الأصح وظفتان: استطلاع استقرائي، ونقد ذاتي. إنها بتعبير طبي، مرحلة تشخيصي.

أما الحوار الثاني فيمكن أن نطلق عليه مرحلة الترميم والعلاج. إنه مرحلة تتعلم طرق البحث عن الذات وعن ميزات الغير لاستيعابها، وعن كل عنصر خصيب لتنميتها الفردية والجماعية، إعلامياً، ومعرفياً وتقنياً.

وأخيراً

قد يلاحظ علينا البعض أن هذه الصفحات تأخذ بأراء من الغرب وتستدل بكتّاب غربيين، عند كثير من المواقف، في حين أنها تتدّ بالاغتراب. القضية هي أن نختار ما ينمي ثقافتنا ويُنَجِّ تفكيرنا، دون استلاب وتكرُّ لواقعتنا ولتراثنا.

الغريب أن من ينتكرون لذلك الواقع ولذلك التراث كمن يدافعون عنها، لم يجدوا بعد أسلوباً للاقتناع بهذه الوجهة أو تلك. فالمدافع يستعمل منطق المواقف، وأحياناً عنفاً في التشهير بالمخصوم. أما هؤلاء، فيستطيعون السخرية، في تعال، وبأسلوب التجريد. فلا تقبل للأول حجة لأن منهجيته وعنفه ينفران. أما الآخرون فمن كثرة ما يبالغون في التجريد يبعون المفاهيم، وبالتيسيع تحفظ المواقف نفسها، لأن فوضى التعبير وتفكك أنسجة التواصل تفقد الخطاب تماسكه المنطقي. وإن تضارب التأويلات للمفاهيم بإضمااف المعاني أو بنفخها فوق الحد الممكن، يحدث سوء التفاهم.



أعطى القسم السابق نماذج من المفاهيم المبهمة التي تسود التفكير العربي المعاصر، مظهرًا ما للإيهام من قوة تكبح الذهنيات البشرية، حضارياً ومصرياً.

وبالرغم من كون المفاهيم الثلاثة التي تعرض لها العرض (واقع [١]، فكرولوجيا [٢]، قومية [٣]) لا يجمعها حقل دلالي واحد، وليست من نفس الجذر اللغوي، وصل بنا التحليل، من جهة إلى تضاف [١] مع [٢] ومع [٣]، ومن جهة أخرى، إلى تنافر بين [٢] و [٣].

ومن الملاحظ أن معامل التضاف يساوى، هنا، معامل التنافر، بمعنى أن واقع مفهوم متضاف / مرتبط بمفهوم فكرولوجيا، وكذلك بمفهوم قومية. ومقدار هذا الترابط هو مقدار ما يبعد مفهوم فكرولوجيا عن مفهوم قومية، إنها لا ينسجمان بل يتناقضان.

تلك نتيجة أولى. ويترتب عنها ما يلي:

- نسبية الواقع تقتضى نسبية مضايفه [٢] و [٣].
- إذا اتضح في الذهن، عدم مطلعية الفكرولوجيات في مختلف معاني فكرولوجيا، استخرجنا ضرورة التسامح.
- إذا تقررت نسبية القوميات، تجلّت للجميع عبثية الشوفينيات.

إِذَا النتيجة الثانية فهي أن السليبات هي أيضًا من مشمولات الواقع:

- الواقع ليس مجرد إيجابيات.

- الواقع ليس مرادفًا لمقلاتية محض.

- من ينتقد نظامًا اقتصاديًا أو سياسيًا ما، أو أية فكلوجيا، لا ينتقد المنظومة برمتها؛ إذ لكل نسق تجارب تثرى التجربة الإنسانية والصيرورة التاريخية.

- الأخطاء والسليبات في التقدم الحضاري، على اختلاف الميادين، ليست أقل قيمة من الصواب والإيجابيات؛ لأن الحلول الصائبة مرحلة من مراحل البحث، قد تكون منذ التجربة الأولى أو في التجربة المائة، مثلاً.

- كل تجربة، كيفما كانت نتائجها، كسب للمعرفة.

من التجارب الحاسمة في التاريخ البشري، النسق الليبرالي. حاول العرض، من وجهة نظر ثالثي - عربي، أن يحلل ما يمتري الليبرالية من أزمات، إسهامًا في البحث عن بديل. إن مصير العرب حلقة من سلسلة مصائر. فمواجهة التخلف تفرض على مجموع الثالثيين أن يتعرفوا على أوضاعهم، بكامل الوضوح والدقة ليميزوا فيها بين ما يرجع إليهم بالذات، وما هو نتيجة ترابطهم التاريخي بأنظمة أعم غير ثالثية، خصوصًا الأمم صاحبة الحل والعقد في العالم.

لكن، يجب أن نفرق بين التعرف على الغرب والانبهار بحاضر الغرب، بل وحتى بماضيه انبهارًا ينتهي باستلاب كل، تقربًا واغترابًا.

القسم الثاني
تخطيط ، أو تقليص

« إذا هجمت قوّة الابتكار توقفت اللغة عن مسيرها، وفي الموقف
التقهقر »

جبران خليل جبران

الفصل الأول

مفاهيم إجرائية توحى بأحلام

بعد «واقع» و «قومية» و «فكرولوجيا» و «غربة» وما شابهها في الفموض، ستكون وقفنا مع مفاهيم مبهمة أخرى تؤثر هي كذلك في تبديد القوة الحية الخلاقة، وتلأ الخ تعابير لم تهضم دقة ولم تستسغ تحديداً وصقلاً. إنه تناذر (أعراض مرضية ملازمة للتخلف) ذو رواسب عميقة تدفع أحياناً إلى مواقف متوترة إزاء قضايا فكرولوجية وإزاء الإرادة المتوترة إلى المبادرات.

سيتعرض هذا الفصل لنماذج من تلك المفاهيم الكثيرة الاستعمال والتي بقدر ما يزداد تداولها بقدر ما يزداد الاهتزاز في مضامينها. فلا غرابة أن ينساب في الذهن العربي، من جراء ذلك، شعور غامض بالاستلاب والاشتراب. إنه شعور يمزق لكونه لم يتقلب على الصدات التي يتلقاها يومياً من أوضاع التخلف، وليست له لغة مرمزة للتعبير، موضوعياً وبدقة، عن تلك الأوضاع.



المتوقع، قُبيلاً، أنه لا بدّ للألفاظ الأساسية أن تمتاز بالدقة التامة. غير أن العكس هو الذي حصل. فقد شاعت، ولكن لم يعد لمعانها الكلية إلا دلالات تتعطّل حيناً حتى تشمل سلسلة طويلة من المعاني، وتتقلّص حيناً حتى تكاد لا تقي باى شيء بارز المعالم، إن لم تجهد فيها دلّت عليه في الجاهلية أو عصر من العصور الماضية. عن ذلك تكونت مفاهيم أفرغت من محتوياتها الإجرائية، فضلت السبيل إلى الوعي. كل واحد يفهمها حسب هواه لأنها غير محددة تحديداً كافياً، حتى عند المفكرين المرموقين أنفسهم كما سنرى. —

١ - شعب

(أ) «شعب» أم شعوبية؟

عندما يتحدثون توفيق الحكيم مثلاً، عن الشعب، في «عودة الوعي»، يقلّص مبتدأً ويحصّره في مجموعة المؤيدين (وهي الأقلية بالنسبة للأموين). فلماذا تهم يرد كشف الحقائق عن الماضي القريب:

«إن المهم هو أن يعرف الشعب حقيقة المرض حتى يجد العلاج المناسب، وحتى يتجنب الاستمرار في حالة المرض إلى أجيال»^(١).

(١) عبد المال الحامصي، هؤلاء يقولون في السياسة والأدب دار الهلال القاهرة ص ١٢.

فـ «الشعب» عليه أن يعرف المرض، وعليه أن يجد العلاج..!

فمق استطاع مريض (وفى نفس الوقت آمى، وجاهل) أن يعالج نفسه؟

وأين كان المفكرون الكبار حين بدأ المرض؟

لقد لاذوا بالسكوت. تقاعس الطبيب ونام، ثم لم يستيقظ إلا بعد أن تفاقم المرض. إن الوصفات الطبية لا تفيد إذا جاءت بعد قوات الأوان:

«فإذا تمّ العزم حقاً على كشف المرض. [وتضيف نحن: شريطة أن يكون في الوقت المناسب] فإن المريض نفسه [أى الشعب] سيرفع الطريق»^(٢).

هذه المعرفة، أتحصل بالوحى، ألم بالمصادفة؟

الجواب مرهون بتحديد سبل الخلاص التى يخرج بها الشعب من تحلفه اللغوى واليدنى ليصبح قادراً على السير بقدمين سليميتين، صالحتين للسير المأمون.

يرى توفيق الحكيم أن الطريق الصالح المأمون هو طريق «الديمقراطية». إلا أنه يتحدث عن الديمقراطية كما لو كانت مبلورة في أذهان «الشعب». من باب السهاء فوقنا، يترك الأستاذ الحكيم معانى «ديمقراطية» معلقة، مثلها كمثل متضايها، وهو شعب. لقد بقى يطفو على سطح القموض، دون تحديد. فالذى يتحدث عن «ابن» وهو لا يعرف معنى متضايه «أب» كمن يشتري اللجام قبل أن يعرف معنى «حصان» أى الحيوان الذى سيكسبه.



رقد «الشعب» المربى طويلاً على فراش لا يسمح له فيه بالحركة، فكيف يقفز عنه فجأة ليسير إلى الديمقراطية الحق، وهو لا يعرف موقعه بالضبط على الخريطة الفكرية، وحتى على الخريطة الجغرافية والتاريخية؟

سلب كل حقوقه، وحتى حق الحديث عنها. فمق سيسمح له أن يبدى رأيه؟

ينوب الآخرون عنه، وفى غيبته، وبلا تفويض أو وكالة، يكفى أنه يتتبع ويسكت، فالآخرون يستهلكون ويتكلمون بتبذير.. إن الشعب مبعّد عن ميادين الاستشارة والرأى والمسئولية، مغلوب على أمره، يعيش فى مستودع المنسيات لا يخرج إلا عندما يراد له ذلك، فتخرج معه الشاعرات هى أيضاً. إذ ذاك ترن فى الأذان لوقت ماء ألقاظ جوفاء مثل «ديمقراطية» و «حرية» و «مساواة» و «أخوة» و «عدالة».

كم تكررت تجارب الشعب مع الشعارات ودغدغة العواطف والمزّات المعنوية حتى ضاعت منه الثقة فى قيادة النخبة المثقفة!

مق سيخرج المثقفون العرب من عالمهم الأسطورى المذهار ليدخلوا عالم واقع شعوبهم؟

(٢) نفس المصدر، نفس الصفحة.

وسواء أكانت توعية الشعب قرصاً على المثقفين أو على الأجهزة الرسمية لتستثمر كل الطاقات الحام الشعبية، فإن المثقفين قد أخفقوا في تمكين الجماهير العربية من حقها في الأبدية والتوعية والشعور بالكرامة. فمن الضروري أن يمي المثقفون أنهم لم يؤدوا رسالتهم كما يقتضيه الواجب. إنهم في ورطة ويورطون معهم كل الشعوب العربية. وما التخليق بضليل أو بخفى إلا على الذين طمست الكبرياء والمكابر أبحارهم.

قبل مطالبة الشعب «بأن...» و «أن...»، على المثقفين أن يطلوا معه وله بالحقوق وأن يجعلوه معها وعياً مكافحاً. إن الديمقراطية الحق هي ما يفتح أمام الشعب سبل الوعي بالكرامة والمسئولية بكامل الإدراك حتى لا تبقى هوة بين المواطن وبين السلطات، ويصبح المثقف من الشعب، ومع الشعب يعيش. ويلزم عن هذه القولة: يجب أن يكون الشعب متقفاً، ولا تخلف بعد ذلك.



هل سيرتنا ستغير مسيرتنا، أم الداء عضال أكثر مما نتخول؟

«إن المجتمعات الإنسانية تتطور عن طريق المثقفين أو النخبة منهم، فهم الذين يحملون في أنهارهم ما يمكن أن نسميه باسم «الخيال الحضارى» حيث تكون عندهم صورة جديدة للمجتمع غير الصورة القائمة وهم يعملون دائماً على تحقيق هذه الصورة في بلدهم، إذا أتاحت لهم الفرصة المناسبة»^(٣).

إننا مثقفون مع رجاء النقاش، ما عدا نقطة واحدة، وهي ما جاء في آخر الفقرة «إذا أتاحت لهم الفرصة المناسبة». وإلى أن تتاح الفرصة، ماذا يجب على «النخبة» أن تفعل؟

إن دور المثقفين الأساسى هو أن يخلقوا الفرص، وأن يجعلوها «مناسبة». فالشعوب العربية الجاهلة غير قادرة، حالياً، على أن تخلق تلك الفرصة المناسبة ولن يخلقها المثقفون لأنهم ينتظرون من يتبعها لهم ويجعلها مناسبة!

مى تتطلق إذن المسيرة نحو تحقيق صور الخيال الحضارى؟

عندما.. «تتحقق الديمقراطية»!

فلا خروج من الدور والتسلسل من توقف الشيء على ما يتوقف عليه... وكأن مهمة المثقف العربي محكوم عليها أن تأتى بعد فوات الأوان. و «عودة الوعي» لا تجر معها إلا الحصر والغضب والتأسى على الفرص الضائعة، ولات ساعة مندم!.. الوعي إذا لم يكن حاضراً عند الحاجة وفعللاً كيف يعود؟

إن «العودة» تثبت أن تحقيقاً سابقاً للوعي قد تم.



(٣) رجاء النقاش (الطهلاوى والطهلاوى وأحزان الوطن). النوبة، عدد أكتوبر ١٩٧٦، ص ٣٢.

يعتقد الأستاذ إبراهيم مذكور أن الدواء الناجع لتأخر الشعوب العربية هو:
«أن نرجو الله أن تحل مشكلتنا السياسية والعسكرية لكى نفرغ هذه المهمة وتعلنها حرباً
شعواء على الجهل والأمية والتخلف»^(٤).

من الواجب ألا يترك المثقفون للسياسيين والعسكريين المجال فارغاً لئلا يقوموا بمهامهم أولاً،
ثم بعد أن ينتهوا (ومنى ينتهون؟) يحاول المفكرون محاربة الجهل والتخلف وهما مرتبطان بزواج
شرعى لا ينقسم. يؤكد التاريخ أن الفكر الإنساني لم يكن يعنى الأشياء والظواهر طبقاً لواقعها، بل
من خلال نسقه الأسطورى والمقائدى وتصوراته الذاتية لذاته: ذلك هو الماضى الفكرولوجى للعلم،
أما نزوع العقل نحو التحرر منه فيمثل القاعدة الأولى فى بناء الفكر العلمى وهو يفاخر فى فهم
الكون واستخراج قوانينه. فمن الضرورى أن لا تأتى العربة قبل الحصان، أى ألا نعدّ السبب
نتيجة والنتيجة سبباً: فالثقافة المكافحة وحدها قادرة على أن تقوم الانحرافات السياسية
والعسكرية. إن شعباً أمياً وجاهلاً ومريضاً، شعب متخلف لا تحل مشاكله السياسية والعسكرية.
فالقوات الشعبية هى الأرضية لكل عمل سياسى أو حرى. لذلك يجب أن لا تتخذ الحرب مع
إسرائيل تريسة لترك الشعب يتخبط فى تخلفه العميق.

- ومن يدرى متى تنتهى الوضعية السياسية العربية هذه؟
- وعلى من يعتمد الساسة والضباط الكبار لحوض المارك المصيرية أو لبناء السلم؟ فالمشارك
لا تريح على الجبهات الخارجية إذا كانت الجبهة الداخلية غير مصابة، مادياً ومجتمعيًا ومعنويًا. وتلك
التعبئة هى مهمة المثقف.

يوصى بعض المفكرين بالأ ترك شئون الحرب والسلم للعسكريين لأنها قضية مهمة جداً،
ونقول بدورنا، إن مشاكلنا السياسية هى أيضاً مهمة، فعلينا ألا نتركها بين أيدي السياسيين وحدهم
بل لابد من تدخل المثقفين العرب فى كل شئون شعوبهم وإلا خاؤوا الرسالة وذهبت الثقافة جفاءً
كالزبد. إن استثمار الكفاءات الثقافية:

«ثروة بشرية لا تقل عن التروات المادية المختلفة، إن لم تكن أهمها»^(٥).



يقيناً إن الأستاذ الرئيس مذكور محقّ فى تقييمه للكفاءات العلمية، فالمعرفة هى السبيل الذى
أخلت به الأمم الناهضة. فمسئولية المثقفين أن يراعوا الواقع ويحترموا الحقيقة، وليس للثقافة
موضوع واحد أحد محدد، بل لها هوم وقضايا هى هوم وقضايا الإنسان المعاصر والمواطن. ومن هنا
كانت الثقافة معلومات وكفاح، معرفة وتجارب والتزام. فيدون التزام فى كل الميادين، تبقى الثقافة
مختزناً، سراباً وأحلاماً لا تقف مضطراً من جوع ولا تشبع حرماناً الحضارى. تلزم الثقافة بقضايا

(٤) عبد المال المصلى، الكتب المذكور سابقاً ص ٤١.

(٥) إبراهيم مذكور المرجع السابق، ص ٤٠.

الشعوب عندما تصل سن الرشد. فماذا يرجى من مثقف لا يكافح ولا يجتهد بالشعب، كما هو حال جل المثقفين العرب؟ إنهم يظنون أن شهاداتهم الجامعية وأقوالهم وصفاتهم السحرية كافية بذاتها لتغيير الأوضاع. فيفرون قاتض نخبويتهم في أساليب حلزونية وتجزئية ينتج عنها تفكير يتشعب شططاً وحذقة. إنها لا مبالاة لا تحرك شعوراً، ولا تشط إرادات أو توعى مسئولية، وإنما تهز أعاصيراً وتلوها بعنف.

يعترف إبراهيم مذكور بأنه، سواء أكان:

«التعليم فرضاً على الدولة وحققاً للأفراد أم استثماراً نزيه به إمكاناتنا، فنحن لم نؤد رسالته على وجهها حتى الآن»^(٦).

ولماذا لم نؤد رسالة التعليم والتثقيف؟

لا يود إبراهيم مذكور وضع النقطة على الحروف، فـ «الفهم يفهم» بل يكتب بأن يقرب الواقع ويتهم دون أن يعين المسئوليات بالنسبة للفتات المختلفة، وإنما يرجو من الله: «أن تحل مشكلتنا السياسية والعسكرية لكي تنفرغ هذه المهمة».

حقاً، إن المشكل السياسي والعسكري يستبد بأغلب الطاقات البشرية والمالية والمادية. لكن، أيكون تصور حل لورطة الحرب ومأساها قبل القيام بتعليم الشعب وتعميم التعليم؟

فمن الصعب أن نعلمها حرباً شعواء على التخلف بعد حرب الاستنزاف على معنوية الشعب وعلى حدود البلاد. إن المعارين من أجل تحرير الوطن الفلسطيني والأراضي العربية المحتلة، كلهم، في حاجة ماسة لا لعلم الحرب، فحسب بل كذلك لوعي الأوضاع، ولتنظيم الاستراتيجية، حرباً وشلياً. فالتجنيد الذي نحن مطالبون به تجنيد على كل المستويات، وفي كل الميادين العسكرية والاقتصادية والثقافية في نفس الوقت.



تصریحات شخصية كثرة كشخصية إبراهيم مذكور، نرجو أن نفتح الأعين وأن نتسامح. فمذكور لا يميّز الفاظه ولا يجهل بل يجهل بالواقع المر:

«لقد مضى نحو نصف قرن ونحن نتحدث عن مكافحة الأمية، وأخشى ما أخشاه أن يكون مصدر أمية مستمرة. أما الكفايات والتخصص فالشكوى من نقصها ملحوظ، لاسيما علينا واجب نحو أنفسنا ونحو العالم المحيط بنا. وإلى الآن معاهدنا لم تستكمل أسباب البحث والدراسة وضائق مواردنا عن البحوث التي كانت تربطنا بالتهوض الفكري والثقافي. أحسبنا في وضوح بهذا النقص ونحاول أن نتداركه»^(٧).

(٦) عبد الصالح الحماصي، نفس المرجع، ص ٤١.

(٧) نفس المصدر نفس الصفحة.

تلك حال مصر، وهي حال كل الدول العربية، وقد شخّصها خير كبير.
فماذا نحن صانعون بتصرّجاته؟

لقد أطلقها مذكور صيحة داوية جادة، تنذر بالخطر، وتنبيه الناهين (ومن يريد أن يتنبه ليتحسّسوا واجب الالتزام بوضوح. ويحاولوا توظيف كل الطاقات الثقافية لتدارك الخطر وإنقاذ مجموع الشعب. رغم ذلك وودنا لو أن مذكور اقترح حلولاً، بعد أن أجمل النقصان. لقد أعطى وصفاً دقيقاً، إلا أنه اكتفى بالأمل.

(ب) معنى «شعب» حسب المعاجم؟

رأينا أن الشعب العربي يطالب بكذا وكذا... كما رأينا بعض أمراضه المزمنة، لكننا لا نعرف ما معنى «شعب».

فلنتفتح معجمين، كلاهما حجة:

١ - جاء في المعجم الوسيط^(٨) أن الشعب:

(أ) «جماعة كبيرة ترجع لأب واحد، وهو أوسع من القبيلة».

فهل هو قبيلة كبرى أم تحالف قبائل؟

حسب التعريف السابق، لا شعب لتشيكوسلوفاكيا لأنها لا ترجع «لأب واحد» فـ «السولوفاك» من أصل مغاير لأصل (التشيك). ونفس الشيء بالنسبة للمغرب، لأن الأمازيغ والعرب والأندلسيين (أصل أسباني) واليهود لا يمكن أن يكونوا «شعباً» رغم وحدة الدين ووحدة الوطن ووحدة التاريخ ووحدة اللغة القومية الرسمية.. لأن الآباء مختلفون..

(ب) «الجماعة من الناس تخضع لنظام اجتماعي واحد».

هذا أيضاً ليس تعريفاً لـ «شعب». أولاً لأن «النظام الاجتماعي» غير محدد، وثانياً لأن الليبرالية تطيح المجتمعات بنظام مجتمعي خاص، نجدّه هو نفس تقريباً في ألمانيا الغربية وفرنسا، مثلاً. إلا أنه رغم تشابه النظم المجتمعية، يبقى «الشعب» الألماني مخالفاً «لشعب» الفرنسي. كذلك الدول الاشتراكية (من العينة اللينينية) تخضع لنظام مجتمعي من طراز واحد، ولكن الشعب الروسي ليس هو شعب ألمانيا الشرقية، بل إن السوفييتيين في «أوكرانيا» رغم أنهم في «الاتحاد» ومنتسبون إلى أسرة واحدة مع السوفيياتيين الروس، لا يكونون وإياهم شعباً واحداً.

(ج) «الجماعة تتكلم لساناً واحداً».

هذا تعريف يحق له أن يطلق على قبيلة / عشيرة / فئة. فسويسرة مثلاً، تتحدث بأربعة ألسنة

(٨) ج. ١، ط. الثانية ١٩٧٢. صدر عن جميع اللغة العربية بالقاهرة.

كلها وطنية وروسية، ومع ذلك جميع السويسريين ينتمون إلى شعب واحد، نفس الأمر بالنسبة ليوغوسلافيا، والصين..

٢ - أما معجم متن اللغة (موسوعة لغوية حديثة) للشيخ أحمد رضا، عضو المجمع العلمي العربي بدمشق^(١)، فيعرف «شعب» بأنه:

(أ) «القبيلة العظمى: أبو القبائل الذي ينسبون إليه».

نفس التساؤل السابق (١ - أ). فأفراد القبيلة المجاورة ليسوا، إذن، من شعب «القبيلة العظمى»، رغم كل ما يمكن أن يجمعهم من وحدة اللغة والأرض والمعتقدات والنظم..
(ب) «كل جيل شعب».

بماذا نسمى الأجيال المختلفة التي تتواجد على أرض واحدة وتخضع لنفس الأنظمة السياسية والإدارية؟ أنطلق عليها بصيغة الجمع: «شعوب»؟

(ج) «الحى العظيم يتفرع من القبيلة أو هو أكبر منها. هذا أشهر الأقوال: الشعب، ثم القبيلة، ثم الفصيلة، ثم البطن، ثم الفخذ، أو الفصيلة بعد الفخذ».

مع المعنى / المعاني (٢ - ج)، تبلغ الهليلة حدّها الأقصى. فنحن «شعب» ولكنه بلا تعريف. إذن: يتكلم المثقفون والسياسيون عن الشعب، وباسمه، ولا أحد حدّد ما يقصده! إنها فرضية لغوية يرمودها السلي على التكرير.

في «الأساطير الشعبية»، يأخذ لفظ شعب معاني قديمة:

(أ) الطبقة الدنيا، يقال: مثلاً: «هذه سوق خاصة بالشعب» (أى سوق بضائع بلا قيمة، سوق وسخة...).

(ب) جمع من الأفراد (دون تحديد للكم وللكيف): «حضر المظاهرة كثير من الشعب».

(ج) في مقابل الحكام والإداريين: «لا يعاين أحد لأنى من أبناء الشعب».

(د) في مقابل البرجوازي (= فقير).

(هـ) الرجل الشحى: الأحمى، غير المتعلم، «أجلف».

ويحصل في الغالب، التباس، حيث يميل من «شعب» مرادفاً لأمة، أو يضيق المعنى فيطلق على جماعة كبرى غير منظمة، أو على أى مجتمع بشرى لم يحصل بعد تلاحم بين أعضائه^(١٠).



يا لها من تقيلية مجهولة المؤلف! ها هي تحت غن ممثلين في طريق رحلة إلى مكان لم يعين، لم يحّد له موقف فوق خريطة ما!

(١) دار مكتبة الحياة، بيروت، ج ١، الثالث، ١٩٥٩.

(١٠) يقابله في الإنجليزية: Brown، وفي الفرنسية: Foule.

كلنا مدعوون لمشاهدة التمثيلية، في غيبة عن المخرج، والديكور ما زال في صناديق مغلقة.
عريضة..

فمى الصحو؟ وعلى أى نغمة؟

ظلمات بعضها فوق بعض. ومن يعطى المشروعية لتلك التمثيلية وتلك الرحلة؟

وماذا، أو من الذى يلزمنا بالمشاهدة، والأشياء هى كما هى؟

أين هم المثقفون ليجهضوا التملن أى العلم المفضوش والأوهام فتدخل، أخيراً، إلى الواقع؟
الكل متهم وبتهمة، إلا «الشعوب العربية»: لأنها لم تصبح بعد واعية فكرياً من مثقفيها
لا «يظنون» دورهم بجذ وصدق. إنهم ينقلون المأساة إلى ملهات، في سهرات وكؤوس، أو في
مناقشات عن الكفاح «الكلامولوجي» من أجل الشعب والحرية والديمقراطية، وفي تلك السهرات،
يأتى الحديث عن «الشعب» فتمطر نعت من أفواه: الشعب دهام وحثالة وسوقة وغوغاء و..
في هذه المفارقة، تتحول اللعبة إلى مأساة، وأخيراً ينتقل الحديث إلى «الديمقراطية» ليملاً
الكؤوس وقد بلغت الثمالة^(١١).

٢ - ديمقراطية

حول «ديمقراطية» تلتقى مفاهيم «شعب» و «وعى» و «مسؤولية» لتتصالح في تضاعف متعدد
الأطراف يتضمن الواحد الآخر لزوماً.

يأتى أن الديمقراطية تكون بالنسبة للشعب، وما أن «شعب» غير محدد في الاستعمالات العربية
الحديثة فهو لفظ فضفاض ومفهوم مبهم إلى حد بعيد طبعاً لن تكون «ديمقراطية» هى أيضاً
إلا لفظاً مشحوناً بالانتهاز والفضوض.

(أ) - إرادة، لا - إرادة

في وقت الحملة الانتخابية الأخيرة بالمغرب، والناس متعطشون إلى هذه التجربة بأمل وشوق
لمسنا كيف تختلف المضامين التي تعطى لـ «انتخاب» و «ديمقراطية».. حسب الأفراد والأوساط. إذ
ذاك تجتهد الأنظار إلى الصحافة وهى تشرح وتحلل تلك المفاهيم لتقربها إلى الناس بشق الوسائل.

(١١) هكذا يطلق «شعب» في مقابل مفاهيم متبادلة تظهر جلياً، بالمعنى عند الترجمة، فالنقى السائر، حالياً، وهو
المراد: (E) People, (F) Peuple
ويطلق أيضاً على:

(E) Mass, (F) masse, (E) Populace, (F) Populace, (E) Tribe, (F) peuplade

يرى عبد الكبير الخطيبي أن إيهام «شعب» أت من ازدواجية المعنى اللغوي: فهو من جهة = نفقة ونجزة (شعب = قسم)،
ومن جهة أخرى = وحدة، تجمع معشري.

Entretien avec A. Khatibi in Pro-culture no.: 12, Rabat 1979.

من الذين ساهوا في ذلك المؤرخ المغربي عبد الله العروى. جاء في حديث له مع مراسل مجلة تصدر بباريس^(١٢):

«المهمة الأساسية للبرلمان المقل هي مراقبة الإدارة العامة. فبكل تأكيد إنها أحسن طريق للمحافظة على الانسجام بين السلطات»^(١٣).

يرى العروى أن التجربة الكبرى التي ينتظرها الشعب بلهفه هي أن يقوم ممثلوه بـ «مراقبة الإدارة». هذه وظيفة من وظائف الديمقراطية، وإنها لوظيفة مهمة، لكنها ليست الأهم فلا يمكن مراقبة الإدارة إلا طبقاً لقوانين تشريعية يضعها البرلمان. إن الجارى به العمل هو أن أعضاء البرلمان يكونون سلطة التشريع، ولذلك هم حقا ممثلو إرادة الأمة لا إدارتها. فإرادة الأمة هي التي تحكم الحق أن يوجهوا السياسات الداخلية (الاقتصادية والتعليمية والصحية والإدارية...) ويوجهوا السياسة الخارجية.

فمن أى نوع من أنواع الديمقراطية تلك التي تقلص «مهمة البرلمان الأساسية» إلى دور حارس أو مفتش لما يجرى في الإدارات؟

إن «مراقبة الإدارة» من اختصاص السلطة التنفيذية (الحكومة) التي هي بدورها، خاضعة لمراقبة البرلمان. البرلمان (مجلس النواب، المجلس الوطنى)، هو الذى يناقش برامج الحكومة وأعمالها فيزيكها أو يرفضها. فتأيد تدخل السلطات هو موضوعا دعوة إلى صنف من الحكم مناهض للديمقراطية في شكلها المعروف، كما توارثها الغربيون عن «مونتيسكيو». فما نظن أن ذلك هو ما يقصد بـ «انتخابات حرة» من أجل «نظام دستوري ديمقراطى»، وليست تلك هي إرادة الشعوب بأحزابها وهيئاتها النقابية والثقافية.

هنا أيضا نجد أننا أمام سوء تفاهم ناتج عن إيهام في الأنفاظ.

(ب) معاني ديمقراطية

يستلزم هذا عودة إلى «معنى» أو «معاني» ديمقراطية.

اشتهر بالمختصر، هذا التعريف: «الديمقراطية هي حكم الشعب بالشعب لصالح الشعب». إنه تعريف يفترض، مسبقاً، امتزاجاً تاماً بين الحاكم والمحكوم، أو كما يقول أرسطو، أن يكون المواطنين:

«حاكمين، تارة، ومحكومين تارة».

فالنظام الديمقراطي على هذا هو نظام يقوم على تنظيم مجتمع يتحمل فيه الشعب مسئولية

(١٢) Jeune - Afrique, n: 823 (15/10/76)

(١٣) صدرت دراسة عن هذا الموضوع لسيد بطوش (الإعلام والثقافات والديمقراطية)، الزمان للمغرب، العدد 1، 1979، ص. 63-12

المراقبة السياسية، وما أنه لا يمكن لمجموع الشعب أن يمارس، مباشرة، الفعل السياسي برفض القيام بذلك لنواب عنه، ينتخبهم من بين من يراهم صالحين لذلك لفترة معينة. حقاً، يرمي التعريف السابق إلى مثل أعلى مطلق قلماً يحصل تحقيقه، بل من العسير أن يتحقق عملياً. فالنماذج التطبيقية كلها أنظمة تقترب من «الديمقراطية» ولكنها، دستورياً، قابلة للتطور والتحسين شريطة أن يبقى التعريف مقبولا كفاية، والمفهوم واضحاً. على كل إن الأمم الراقية تعي هذا الوضع وتعمل على تجاوز فترة التَمَرُّطَة (la démocratisation) لتسير إلى الديمقراطية. ففي الديمقراطية تفرق السلطات (التشريعية والقضائية والتنفيذية) وتوزع، بأكثر فأكثر من التساوى، رغم الفوارق الطبقيّة والعنصرية والإقليمية والطائفية والمهنية. إن التَمَرُّطَة مرحلة تاريخية تسير نحو الديمقراطية، أى نحو نظام الحكم الذى تكون فيه السيادة السياسية للشعب، ويضمن للجميع بالتساوى، الحد الأدنى فى العيش، والحق فى التعلم وحرية الرأى. فالمسيرة المتصلة من الديمقراطية إلى الديمقراطية، فى حاجة إلى من يرعى شرايعها، ويشق لها الشوارع ويهيئ لها المشاريع نعى من «يشرع» لها. إن النواب هم المشرعون، وفى نفس الوقت، المراقبون لما تفعله الحكومة (السلطة التنفيذية) عند تطبيق القوانين التى منبعاها إرادة الشعب. إنهم يمثلون دستورياً هذه الإرادة وباسم الشعب يتحدثون فى «مجلس الأمة».



الديمقراطية اختيار من الاختيارات السياسية الممكنة لنظام الحكم، لكن إذا التزمناه يجب أن نلعب اللعبة كاملة، فلا نزيّف الدلالات، وإلا بقينا تنخبط فى التخلف، بخلفياتنا وكل ما يواكبه من أسباب ومسيببات.

ومع ذلك إن طريق الديمقراطية الحق هو مجموع ما يتوفر عليه الشعب من وسائل وفرص تقوله أن يعي مسؤولياته بوضوح، ويمارسها بحرية.

ينفر بعض كتابنا من كل ديمقراطية ليست نسخة طبق الأصل لما هى عليه عند الغربيين، شكلاً ومحتوى، بغض النظر عن الانحرافات والمساوئ التى ينتقدها الغرب نفسه.

كما يمارس الغربيون الديمقراطية لأنهم ينتخبون البرلمانات التى تشرع وتراقب الحكم. لكننا نتغافل عن الواقع: إن الغرب لم ينجح فى مراقبة نفوذ البرلمانيين وكيفية استعمال النفوذ، كما لم ينجح فى حماية البرلمانات من سلطة أصحاب المصالح الذين يرشحون نواباً ويولون انتخابهم ليسخروهم. ففى أغلب الأحوال الديمقراطية الغربية البرلمانية مسيرة لا مهيّرة، تسيرها قوى خفية. فعوضاً من أن يكون حكم الشعب بالشعب للشعب، إنها حكم أقاليم بوسائط مع تزوير فى الباطن، وأحياناً فى الظاهر، عن طريق تكتلات القوى الضاغطة. فالديمقراطية البرلمانية لعبة سياسية مبهوكة الشكل، وباطنها من قبله العذاب. غاية الديمقراطية نبيلة، ولكنها لم تجد بعد السبيل السلم للتطبيق. يبدو أن وسائلها لما تستقم لأنها فى الغرب كما عند من اقتبسوها عن الغرب ما زالت تبعد الشعب عند اتخاذ القرارات، وما زالت قوية ضغوط الأموال والمصالح. فكما يقول العروى:

«إن الديمقراطية كنظام مدني تقتضي أن لا أحد في المجتمع يملك الحقيقة السياسية (أي ما يصلح وما لا يصلح لخير وسعادة ونمو المجتمع) بل إن تلك الحقيقة تتكوّن شيئاً فشيئاً عن طريق المناقشة المتواصلة ومحاولة إقناع البعض الآخر وأخيراً الاقتناع كوسيلة لإثبات حقيقة توافقية»^(١٤).
 لن يرتفع «شعب» إلى مستوى الوعى بواقعه والقدرة على تحقيق مطالبه بـ «ديمقراطية» حقّ إلا حين يتحمّس مجموع الطبقات للمصلحة العامة، وكأنها مطالب كل فرد تفرض عليه أن يجيها.



فهل يتأتى هذا الأمر؟

إن الديمقراطية، في وضعها الاقتراعي، وعلى اختلاف أنماطه الحالية، تنتهي إلى «انتصار» فئة من المصوتين، ولو بنسبة هزيلة في الحساب العددي. فأيّ هي إرادة الشعب إذا كانت نسبة جدّ خفيفة تؤثر تأثيراً حاسماً في حساب النوح والكيف؟ تقصّي من مواقع القرار فئة «المنهزمين»، ولو كان الانتهزام بحصّة ضئيلة لا تتعلّى أحياناً ١٪ أو ٢٪. ولنضرب على ذلك مثلاً بما حدث بفرنسا، في الانتخابات الرئاسية سنة ١٩٧٤ حيث فاز الرئيس «ديستان» فقط بـ ٥١٪، تقريباً من الأصوات، ومع ذلك بقيت أحزاب المعارضة خارج الحكم طيلة سبع سنوات، مبعدة دستوراً وديمقراطياً، عن الإسهام في تسيير شؤون الأمة، بالرغم من كون المعارضين يمثلون ما يقارب نصف سكان فرنسا (٤٩٪ من الأصوات المعبّر عنها). هكذا، إن ديمقراطية الغرب، في الممارسات، ليست لمجموع الشعب، بل إنما هي لعبة سياسية في أيدي أحزاب تعارض أحزاباً.

حقاً، إنها بكلّ التباساتها، خير من لا شيء لأنها تغطّي بعض الضمانات وتحترم بعض الشكليات للمحافظة على استقرار المجتمع وتوازنه (رغم أنه توازن مهزوز في العقد).

بعد التحليل السابق، يتبيّن أن التعريف الأقرب، بالنسبة لمفهوم «ديمقراطية» بالغرب، هو: أنها نسق مجتمعي يستهدف الحفاظ على حقوق الأفراد وحمايتها.



تتحدد تلك الحقوق حسب دساتير وطنية مختلفة غالباً ما تضمها هيئات لا تمثل، في الأعمّ، إلا وجهة نظر أقلية أو أقلّيات تربط بينها مصالح مشتركة. ومن هنا تصبح «الديمقراطية» ديمقراطيات، ومبادئها نسبية وتتبدل الأحكام لها، أو عليها، أو بها، في كل بلد، تبعاً لدستوره.

استنتاجاً من ذلك: الديمقراطيات تتمتع بالمشروعية القانونية، دون أن تتوفر داتها على ضمانات للقيم الأخلاقية والالتزام الصادق بحقوق الإنسان.

ونضيف إلى ما سبق أن النسق الديمقراطي يتحقق عبر مسلسل الاقتراع العام، وهو لذلك تنظيم مهلهل قابل لأن تتحرّف به عن الهدف أنظمة سياسية لا تظن الحرية والعدل للجميع

والمساواة بين الجميع مها ليست من أساء وتزيت بالوان؛ ادعائها تبهير وحقائقها تغييب الآمال. وزيادة على ذلك إن كل أغلبية اقتراعية معرضة لأن تتحول إلى أقلية تنتفض الأغلبية قرارات وتدابير قد تهم ما تحقق على يد من سبقوها..

هكذا تنمرى الديمقراطية الغربية وتتلاشى سطوة كمالها ونموذجيتها. فموضاً عن أن تضمن العدل والحرية للجميع، بالتساوى، تظهر، على حقيقتها، تمييزاً لتطرفات الأكثرية المؤقتة، ولو كان على حساب أقلية قد تكون لمجموعها الأكثرية في الواقع المبدى. وتضفى الديمقراطية الغربية أيضاً المشروعية على وجود المعارضة بنصوص دستورية وتنفىها الممارسات.

وعلى أى حال، إنها حالياً رغم ما تتعرض له من انحرافات نسق سياسى فى ظلماً مستمر وملحاح إلى التغير نحو الأمل.

و «الأمل» نسى. فما تنرو إلى الدول الاشتراكية ليس هو ما تنزع إليه الديمقراطية الليبرالية. أما الثالوثيون فمثلهم وأمثلهم من نوع آخر. قد يكون هو ما لحصه عبد الجبار السحيمى. إنه لم يكف بأن يجعل ديمقراطية متضاربة مع حرية، أى أن يجعل تصور أحد المفهومين موقوفاً على تصور الآخر وحسب بل ربطها بترادف. فالديمقراطية هى الحرية فى معناها العميق.

«قيام مجتمع متحرر من ديكتاتورية السلطة، متحرر من الاستغلال، تتوافر فيه الكرامة وشروطها للوطن. فالفقير لن يكون حراً، لأن حرته مرهونة عند من يملك. بل إن الانتخابات لا تكون حرة الحرية الحقيقية ما دام هناك أصحاب نفوذ مالى يمكن أن يستغلوا حاجة الفقراء بشراء أصواتهم»^(١٥).



أين الشعوب العربية من هذا؟

الجواب، وبأ للأسف، سلبى، وإنه لحكم يؤكده التاريخ المعاصر.

والتاريخ ما هو؟

٣ - تاريخ

مفهوم «تاريخ» هو كذلك مرتبك تنصارب دلالاته، يرى الكثيرون فى التاريخ الحكم الذى لا استئناف لحكمه، أو السجل الأكبر، أو الذخيرة التى لا تنق، أو العبر للصغار والكبار... وبقدر ما تزداد ثرواته الدلالية بقدر ما يظهر الاحتياج إلى المزيد من الدقة فى التحديد. ففى الوقت الذى يستشهد البعض بما سجله المؤرخون لـ «العبرة» يكون آخرون صورة أسطورية عن التاريخ، ومنه من ينسب له «منطقاً» كأنه عقل جبار يتعلق فى برزخ من وراء سحب:

(١٥) المحذور للتوجه (فى التأين الساج للال الناس).

(أ) منطق التاريخ:

«عصرنا لا يتحمل دولة عنصرية مثل إسرائيل. وإن استطاعت أن توجد، فلأجل محتوم يترصد له منطق التاريخ»^(١٦).

عصرنا «لا يتحمل» وإسرائيل توجد «لأجل محتوم»...

ومن المضحك المبكى، عند كاتبنا الكبير، كَوْن «إِنْ» الشرطية الواردة في قوله، تربط وجود إسرائيل بقوة غيبية «لأجل المحتوم».

يذكرنا هذا بالدهر بين الذين كانوا يرددون: «إنما هي أرحام تدفع، وأرض تبلع، وما يهلكنا إلا الدهر». ما أشبه الدهر هنا بـ khronos عند الإغريق: لا حول ولا قوة للبشر، فالزمان وحده الفاعل القهار.

أيها العرب: انتظروا! واقنعوا بمصيركم، واقتنعوا بأن إسرائيل ستظل لـ «أجل محتوم»، فهي محكوم عليها بمضحلال. فاصبروا، وصابروا، فإن «منطق التاريخ» في النهاية لإسرائيل بالمرصاد! على شرط أن ... أما أنتم فترثروا «فوق النبل»، وحبوا إلى أضرحة أولياء الله الصالحين، رفقة بعض أصحاب الجاه من رجالات الفكر والسياسة، فبركتهم تنصرف في سير التاريخ ومنطقه...



في تعليق على معرض لوحات زيتية لمر بوركبة، قرأ تعاريف لمفاهيم، مثل «فن» و «تاريخ» و «الضمير الجمعي» و «القيمة». وينسب الخليفة العلمي، صاحب المقال، إلى نيتشه التعريف الآتي لـ «تاريخ».

«التاريخ ظاهرة تتجذر خارج الخير والشر مستقلة بعوليتها الانتولوجية الأبدية»^(١٧).
ويضرب مثلاً على «الظاهرة المستقلة بعوليتها» بلوحة، من رسم بيكاسو «تكون حاملة بداخلها لكن أثنويولوجي يستحيل ربطه بجعلية نسبية وظائفية صادرة عن نوعية تاريخية أو إنسية معينة. إنه الفن بسموه وملكوته...».

ذاك «التاريخ» الأثيري، وهذا الفن المجرد عن كل نسبية (أى عن أية علاقة تربطه بأى مجتمع أو بأية ظاهرة ثقافية، والمنسلخ تماماً على التاريخ وعن كل الناس) أين وجودهما في خريطة المعاني؟ إنها دالان على اللامدلول.

وما دام الخليفة العلمي يضرب المثل (بيكاسو)، فتأمل قليلاً في أعظم وأشهر لوحاته: غيرنيكا. إن لها، على عكس ما جاء في كلام الخليفة العلمي، تاريخاً مضبوطاً، هو الحرب الأهلية الأسبانية، وبالتحديد، بعد المذابح والحريق المهول الذى قضى على البلدة وعلى سكانها. وصاحب تلك الجرائم

(١٦) نجيب محفوظ، في حديث مع عبد الحامد المصاوي، الكتاب السابق، ص ٢٤.

(١٧) العلم، ١٩ - ٥ - ١٩٨١.

معروف ومحدد: الفرنكيون. كما اللوحة المذكورة وقت وأسباب تاريخية لها مكان محدد: إن اللوحة تحمل نفس الاسم العلم الذى تحمله البلدة الشهيدة.
أبعد كل ذلك يجوز القول بأنه «يستحيل» ربط الكون الذى تحمله لوحة بيكاسو «بجدلية نسبية وظائفية»؟

فالسببية والنسبية بارزتان في مشروع بيكاسو: - أنجز لوحته لفضح جرائم - تلك الجرائم كانت أكثر فظاعة من بقية جرائم الحرب المعهودة. هكذا جاءت اللوحة أكثر تعبيراً عن واقع تاريخي... وهذا الواقع لا «يتجذر خارج الخير والشر» بل شرٌّ لا ريب فيه، ولا شرٌّ أبشع منه، ولا «يستقل» إطلاقاً بهلويته، إذ لا علوية فيها يحدد إنسانية البشر.
وتؤكد كذلك أن «الأتلرجيا الأبدية» قد أخذت مسيرة إجبارية نحو كرامة الإنسان وحرمة، ولا مسيرة غيرها...

(ب) ثقافة خارج التاريخ:

التاريخ حيٌّ قويم، إلا أنه يأخذ سنةً ويأخذ نوم، فيستغل تلك الفترات بعض مفكرينا ليفرضوا عليه قوانين يسير عليها، مثل هذا «القانون» (الذى استنتجته حسين فوزى، دون استدلال):

«الانفتاح الثقافى ضرورة، حتى قبل الانفتاح الاقتصادى»^(١٨).

إنها قوله ترفضها بعض الاتجاهات الماركسية، على اعتبار أن الثقافة بنية فوقية لا يتحقق وجودها إلا انطلاقاً من القاعدة الاقتصادية (البنية التحتية). يجوز من منظار آخر، أن تكون قوله الأستاذ فوزى صادقة، إذ ذاك يوضع هذا السؤال:

إذا جاز لإمكانات حضارية (وهي نتائج ما يحصل من تفاعل بين ثقافات مختلفة) أن تستخدم الانفتاح الاقتصادى، فعلى وأين تنشأ تلك الإمكانات نفسها؟

وهل تستطيع أن تنشأ منزلة عن النظام الاقتصادى الذى يمكنها من أدوات العمل ومواده؟
إن «الثقافة» تجسد في الصنائع والفنون، وفي أنظمة المبادلات الداخلية والخارجية، على اختلاف الأصناف والأنواع. فبالاقتصاد المزدهر، تنفتح الثقافة وتتسع وتتعمق، وياتنشر الثقافة العميقة الواسعة يتطلب على الحاجات، وتنمو الموارد والقدرات على استغلالها، ويحصل الراجح، ويزداد مستوى الاستهلاك.

إن ثقافة أمة ما، في أية فترة من حياتها، انعكاس لكل ما تحقق في تلك الفترة، به تؤرخ تاريخها العام^(١٩).

(١٨) المجلسى، هؤلاء يقولون... ص ٣٥.

(١٩) انظر كتابنا من المنطلق إلى المنفتح (الأحداث الثلاثة الأولى) القاهرة دار الأنجلو المصرية. أما بخصوص التفرقة بين تاريخ وتاريخ، انظر «histoire» في معجمنا «مصطلحات فلسفية» ١٩٦٢.

هذا تعريف من التعاريف الممكنة للثقافة. فمنها ما يتمتع بمناخ الدقة ومنها ما يتسع فيطلق على أكثر من مفهوم، مثل ما جاء عند عثمان أمين إذ يجعل ثقافة مرادفة:

«الحضور الوعى وبقطة الروح وهما لا يكونان إلا مع الضمير الحى والعقل الناضج»^(٢٠).

هذا تعريف يمكن أن يعطى للكثير من الأشياء بيد أنه لن يجد أى شيء على الخصوص.

(ج) التنبؤ بالغييب:

هناك موقف آخر لبعض الكتاب العرب من التاريخ. إنهم يتنبؤون بما سيأتى به المستقبل، إذ يريدون الأحداث على هذا الشكل أو ذلك، فذاتيتهم، فى هذه الحال، تسمى بديلاً لـ «منطق التاريخ». نجد هذه النظرة اللامنطقية عند الشاعر صالح جودت، حيث يؤكد أن أحد شوقى:

«سيفى، إلى ما شاء الله، سيد القدامى والمحدثين؛ لأنه كان شاعر مصر وشاعر الإنسانية جمعاء. وكانت موسيقاه الشعرية فريدة لم يذن منها قبله، وأشك فى أن يأتى بها شاعر بعده»^(٢١).

فيها يتعلق بما «سوف يأتى بعد شوقى»، هذا شيء لا يعلمه إلا علّام الغيوب! فمن «السلطوية» والمجانية أن نسيق الأحداث فنحكم، من الآن، على الملايين من السنوات المقبلة ولو بطريق الاستشفاف!.. إن المستقبلية نفسها^(٢٢) لا تنبأ على المدى البعيد، وإنما تقف عند سنوات، وهى إذ تفعل، تنطلق من معطيات «موضوعية» معتمدة الإحصائيات ومستقرّة الأوضاع الاقتصادية والمالية والتكنولوجية. فتقيم مستوى الأطر ومؤهلات الكليات ومعاهد التعليم العالى... فى هذا الحال، يلتصم المنطق بالواقع المعطى ليتجاوز إلى الواقع المترقب، ويكون دور التوقع الفردى والذاتية محدداً، فإن كان للتاريخ «منطق» فهو بالضرورة خارج عن قواعد المنطق البشرى...

أما فيما يتعلق بتصريح صالح جودت عن «ما قبل شوقى»، فنشك أن يكون قائله قد قام بعملية استقرائية تامة لتاريخ الشعر، عند مجموع الشعوب. إن مثل هذا الاستفراق فى حكم تقييى قاطع يفترض، مسبقاً، أن من صدر عنه قد قام بتجميع (كما يقول أصحاب المنطق الرياضى)^(٢٣)، وهذا ما لم يفعله صالح جودت، ولن يستطيع ولو كان جميع العرب له مساعدين. لذا لا تجازف إذا صرحنا بأن فى الأحكام السابقة رائحة شوقينية، لا شعر فيها ولا موسيقى، لقد صدرت عن شاعر فى حق شاعر آخر من مواطنيه. أكيد أن الأحكام الصادرة عن الذاتية لا ترغم التاريخ على أن يلتزم بنزواتها حتى ولو تعلق الأمر بأمير الشعراء العرب.



إن ما أوردناه، من أحكام عن شاعرية شوقى لا يدخل فى اهتمام هذا البحث إلا بقدر

(٢٠) الجوانية، دار الفلم، القاهرة، ص ٢٤٦.

(٢١) عبد الحامد، هؤلاء يقولون فى السياسة والأدب.

(٢٢) مستقبلية = Prospective, (E), -rospective.

(٢٣) التجميع = ضرب من الاستقراء الإحصائى الكامل الذى يؤدى إلى أحكام مركبة.

ما يعطى نموذجاً حياً عن الكيفية التي يؤرخ بها بعض كتابنا، ويصدرون أحكاماً في الآداب أو السياسة... يروى محمد أوبرية عن المشير أحمد مختار باشا الفازي صرح في حديث عن محمد عبده، التقييم الآتي:

«إني أعتقد أن دماغ هذا الرجل هو أعظم دماغ عرف، وأنه لو وزن لرجيح بكل دماغ من أدمغة الرجال العظام الذين عرف الإفرنج وزن أدمغتهم»^(٢٤).
لو أن الأستاذ الإمام علم بهذا الحكم على دماغه لحزن لتفكير بعض كبار ضباط الجيوش العربية...

نجد عند عبد الله العروى خطاطة فكرية مماثلة لما جاء عند صالح جودت. يتحدث العروى عن نظرة الغرب إلى التاريخ، فيرى أنها على:

«طرفي تقيض مع النظرة التقليدية».

إنها تنفي، في آخر التحليل، على افتراض هو:

«أن الأمر الإلهي ليس حاضراً في الكون منذ البدء»^(٢٥).

هذا افتراض طبيعي عند الماديين والملاحدة، لكنه غير مقبول عند المسيحيين (وهم أغلبية الليبراليين)، لأنهم يؤمنون بوجود عناية الله (Providence) التي تهيمن على كل شيء. فتعميم الافتراض مجازفة. كان الأولى أن يقال:

«إن الأمر الإلهي غير حاضر عند بعض الغربيين».

تلك هي الملاحظة الأولى. أما الملاحظة الثانية فتتعلق بما يضيفه العروى إلى قوله السابقة: إن الأمر الإلهي ليس:

«غائباً إلى أبد الدهر».

أنفهم من هذا أن «الأمر الإلهي» سيظهر يوماً ما وسيدخل في التاريخ لأنه ليس «غائباً أبد الدهر»؟

فما علة عدم حضور الأمر الإلهي في التاريخ منذ البدء؟ (خصوصاً وأنه يميز تصور ذلك الحضور استقبالياً). ذلك الغائب، حالياً، والذي ليس غائباً نهائياً، بل يتوقع حضوره، أين هو الآن؟ إن العلم لا يحضر لا عند البدء ولا بعده، كما لا «يعدم» غائباً «أبد الدهر».

فنعلم سيداً التدخل، سترتبط نظرة الغرب إلى التاريخ بنظرة اللاهوتيين والمتكلمين، ولن تبقى على طرفي تقيض مع الدائرة التقليدية».

يفسر العروى قوله تفسيراً يؤكد التأويل السابق ويزيد الأسئلة حدة:

(٢٤) في تقديم رسالة التوحيد ص ١٠، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٩.

(٢٥) الغرب والفكر، التاريخي، ص ٥٩-٦٠.

«إن الحقيقة المطلقة ليست معروفة منذ القدم ولا هي خارج متناول البشر أهد الأبدين». حقا، إن «الحقيقة المطلقة» ستصبح في متناول البشر. بأية «عناية» سيتم ذلك؟ فلأن ثبت مؤرخ أن الأمر الإلهي غير موجود في الكون ولم يوجد سابقا، قد يقبله البعض ويرفضه آخرون. لكن لا أحد يبرؤ فيتحمل مسئولية التنبؤ بما سيحدث للبشر، في أهد الأبدين! فيمثل تلك التصورات، يفقد حقا التاريخ إيجابياته، فيعود حقا مسرعا لحيال الظل. ينتقل بنا العروى من مفاجأة إلى مفاجأة. فلننظر إليه بحوم حول «الحقيقة المطلقة» وهو يقاوم النظرة التقليدية:

«لكى يكون التاريخ ميدان جدّ ومسئولية، لابدّ من اعتبار الحقيقة المطلقة كحركة وكصورة»^(٢٦).

تلك الحقيقة المطلقة، سهاها المتكلمون بـ «الله» المهيمن المدير. وكما أن الله يخالف كل ما يخطر بالبال لأنه متعال، كذلك «الحقيقة المطلقة». لقد اكتسبت المطلقية من الاعتماد الكلى عن كل ما سواها، لا تعترها نسبية ولا إحالة على شيء عداها. وهذه، بلغة علم الكلام، تعال، والتعال صفة من صفات الله: الرب هو «الحقيقة المطلقة». إنه المطلق الذى يتمتع بمطلقية قطعية إطلاقا. هكذا أراد العروى أن يعتمد عن «منطق علم الكلام» ابتداءً بلا رجعة، وأن يتجاوز النظرة «التقليدية»^(٢٧)، فوقع فيها قرّ منه.



يمكن أن نؤول فكرة العروى تأويلاً آخر بإرجاعها إلى الأصل الذى استوحيت منه، يقول العروى عن نظرية الغرب إلى التاريخ إنها تنبئ، من جملة ما تنبئ عليه، على افتراض: «هو أن الأمر الإلهي ليس حاضرا في الكون منذ البدء ولا غائبا إلى أهد الدهر، أو بعبارة أقل ارتباطا بعلم الكلام، إن الحقيقة المطلقة ليست معروفة منذ القدم ولا هي خارج متناول البشر أهد الأبدين لأن في كلتا الحالتين يفقد التاريخ إيجابيته ويعود مسرعا لحيال الظل»^(٢٨).

لا يحمل هذا أية مفاجأة للقارىء. إنه تكرار للأطروحات الماركسية التقليدية. بيد أن تناقضا يكمن في ما سينهب إليه المؤلف في الشطر الثانى من العبارة: فكون الحقيقة المطلقة في متناول البشر، ولو بعد حين، قوله مباغتة لأننا لا ندرى ما هي الشروط التى سيفرضها الذهن الإنسانى، في نهاية المطاف، ليتاح له أن يحيط بأطراف «الأمر الإلهي».

سبق للكاتب أن أكد أن الغرب تنبئ نظريته للوجود على إلغاء الأمر الإلهي والتعال، وبالتالي

(٢٦) نفس المصدر.

(٢٧) ص: ٥٩.

(٢٨) نفس المصدر، ص: ٦٠.

ينفى كل فعالية للعناية الإلهية. من ذلك تعادل بين المطلق والأشباح. فما ينبغى التنبيه إليه هنا، هو أن ما يرد واضحاً في الأطروحة التقليدية، يأتي ضمن تضاربات قد تحملنا على القول بأن الفكرة الميجلية لم تحرر بعد من «قشورها اللاهوتية» عند العروى. فلا يبعد أن تكون محاولته ترمى للمزج بين الظاهر والباطن بين الخفى والمصرح به بحيث تنجبه إلى تبقي موقف باطنى، وفي هذا ما فيه من تعارض من الفكرة المعبر عنها بوضوح لدى الماركسيين.

نقطة أخيرة: ماذا يقصد المؤلف بـ (أمر الله)؟

حسب السياق، أنه يعطى للعبارة معنى خاصاً: تدخل إرادة الله / العناية الإلهية / القضاء. لكن هذا المعنى غير مقبول هنا. فـ «أمر الله» عبارة استخدمت، في القرآن والأدب السياسي، للتعبير عن «نظام الحكم» و«السلطة السياسية»، ومنه سمي الحاكم بـ «الأمير» (من ينفذ أوامر الله ويسهر على احترامها)، كما سمي القادة - «أولى الأمر». جاء في القرآن:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ، وَأَطِيعُوا الرُّسُلَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(٢٩).

[النساء الآية ٥٩]



وأخيراً، ما التاريخ؟ وما «التاريخانية»؟

يجيب عبد الله العروى:

استعمل كلمة تاريخانية للتعبير عن النزعة التاريخية التي تنفى أى تدخل خارجى في تسبب الأحداث التاريخية بحيث يكون التاريخ هو سبب وخالق ومبدع كل ما روى ويروى عن الموجودات^(٣٠).

- ينفى المؤلف تدخل أى سبب «خارجى» عن التاريخ لتفسير التاريخ. فكان عليه، وهو مؤرخ أن يدلنا على الأسباب التي هي من التاريخ، وبها يُفسر وقوُل، وعلى الأسباب التي هي خارجة عن التاريخ، كي يتجنب الباحثون الخلط.

ثانياً: إذا كان التاريخ هو «سبب الموجودات» و«خالقها» و«مبدعها» فمن العبث محاولة «تفسير» التاريخ أو «تأويل» أى حدث لأن التاريخ نفسه سيصبح سبباً لذاته، وخالقاً لذاته، ومبدعاً لذاته.

فالتاريخ هو تاريخ، بالضرورة، لكذا... أو كذا... فأين مكان الإنسان في تاريخ الإنسانية؟

وأي دور الإنسان في صنع التاريخ؟

لماذا طمست تفاعلات الناس فيما بينهم وتفاعلاتهم مع الطبيعة؟

(٢٩) انظر دراسة مختصة في الموضوع لشكري نجار الباحث عدد ٧ ص ٩٠، سنة ١٩٧٩.

(٣٠) العرب والفكر التاريخي، ص ١٣٦، تعلق ١٠.

فلا اعتراف باستقلال بعض القوانين عن الإنسان لا يجوز لنا أن ندعى وجود قانون يفرض سلبية الإنسان في التاريخ، ولا أن نجعل من التاريخ سرّاً تغلفه أسرار بحيث إذا حاول أحد أن يحل السر الأول وجب عليه أن يعرف مسبقاً كيفية حل الثاني، ومعرفة الثاني تتوقف على معرفة السر الثالث، ...

- هل نحن أمام مثالية أورواماتيكية؟ أم أنه مجرد «فن تجريدى» إن لم تكن نظرية تمهيلية عديمة للتاريخ...

قد يكون لفظ «عدمية» هنا، غير ملائم، أو على الأقل مبالاً فيه. فالأفضل استعمال «مثالية - ذاتية»: فلا ننسى أن العروى مؤرخ، وأن المؤرخ العروى هو الذى يصرح أن: «التاريخ لما هو مكتوب اليوم يركز على منطق الأحداث إلى حدّ أن الأحداث في ماديتها قد تذوب ويظهر التاريخ كأنه كله من عمل عقل المؤرخ»^(٣٦).

- هل الباحثون في التاريخ يؤمنون، مع العروى، بشيء يسمى «منطق الأحداث» (أو منطق التاريخ، كما سماه صالح جودت)^(٣٧)؟

فلترك للمؤرخين أن يجيبوا، كما نرجو منهم أيضاً أن يجيرونا من منهم يعتقد أن التاريخ يظهر وكأنه «كله من عمل عقل المؤرخ»؟ وهل لهذا العقل الخاص منطق خاص يتجاوز الأحداث وحتى الأفراد؟

ونوجه لهم سؤالاً آخرًا:

أحقاً أن «مادية الأحداث تذوب ويظهر التاريخ كأنه كله من عقل المؤرخ»؟ إذا ذابت «مادية الأحداث» الموضوع ولم يبق إلّا «عقل المؤرخ ذات المؤرخ» لن ينتج، في الأخير، إلّا تاريخ ممزج بمؤرخ، ولا يتدخل أى شيء آخر. أما المنهج فاستيطان (الذات - الموضوع). نظن أنه، لا عقل المؤرخ يدرك تجريدياً، ولا التاريخ يفهم ويفسر بعد أن «تذوب مادة الأحداث».

وما معنى أن «تذوب الأحداث»؟

في أى وعاء يحصل الذوبان: في التاريخ أم في شعور وذهن المؤرخ؟

إن الاعتقاد في الذوبان من شأنه أن يسقط في مرتلّين:

- انطولوجى. ويانه أن لمنطق الوعى وجوداً «خارجياً» و «موضوعياً». في منأى عن الواقع (مثالى ذاتى) بمعنى أن إسقاط هذا الذوبان على العالم الخارجى (بما فيه الأحداث) ليس إلّا تصوراً فردياً يُضْمَمُ بشكل لا - واقعى.

صحيح أن في التاريخ أشياء تتجاوزها، هي قوانين التاريخ. لكن، صحيح كذلك أن للفكر قوانين

(٣٦) نفس المصدر، ص ٤٤، تعلق ٧.

(٣٧) انظر هنا.

بها نفكر ونذكر سِير التاريخ. فلا تأريخ دون مؤرخين، كما لا تأريخ (مادة الأحداث) دون أناس ليصنعه. فالإنسان هو الكائن الذى يتأرخ قبل أن يؤرخه الآخرون، لأنه يتطور ويتقدم ويعبى التغير فيؤرخه، إن العقل لا يُشرع للطبيعة قوانين سيرها، إلا أنه يلاحظ ما يعتمدها فيعبره ويتأمل فيه.



للعروى تعريف آخر لـ «تاريخ» يريد به تعريفاً، على وجه الدقة، لما يسميه «التاريخانية الماركسية»؛ إنه معنى ما من المعاني:

«النظرة الشاملة التى يلقبها مجتمع ما على مجموع حوادث الماضى».

يلحق محمد عابد الجابرى على هذا التعريف:

«إن مفهوم التاريخ بهذا المعنى، مفهوم ضبابي، لا ماركسي»^(٣٣). ويحتج الجابرى على ذلك بما جاء عن ماركس نفسه في الأسرة المقدسة: «التاريخ لا يعمل شيئاً، لا يملك ثروة كبيرة، لا يقتل؛ هو الإنسان، الإنسان المشخص الحى الذى يقاتل ويملك كل ذلك [...] إنما التاريخ هو نشاط الإنسان في شعبة نحو أهدافه».

كثير من الباحثين انتقدوا بشدة «مارسكية العروى»^(٣٤). فمثلاً، يقول محمود أمين العالم، بهذا الصدد:

«إن الماركسية التى يتبناها الأستاذ العروى ويطلق عليها اسم الماركسية التاريخية ليست في تقديرى هي ماركسية ماركس وإنجلس ولينين، ليست تلك النظرة التى تقوم على المادية الجدلية والمادية التاريخية. وإنما هي ماركسية تجريدية تعتمد على جدل يكاد أن يكون هيغلياً. إنها ماركسية أيديولوجية معلقة في فراغ التجريدات والتهيمات»^(٣٥).

(٣٣) الجابرى، المحرر الثاني (١٩٧٤/١/٢٧).

(٣٤) منهم (جورج لايبكا)، في المجلة الباريزية (La persée) وحسب عابد الجابرى في المحرر الثاني، وتوفيق السمدى في الثقافة الجديدة، وجابر رشيد في أنواله ومحمود أمين العالم، في منشورات مختلفة.

(٣٥) تضايأ عربية، عدد ١٩٧٤/٢، ص ١٦٦.

(د) جدول شروط ومقومات إنسية جديدة :

يلخص البيان التالي الشروط والمقومات
لتحقيق إنسية تهما لـ «فكرولوجيا» كما تتصورها

آفاق جديدة.	* توتر نحو:
مغامرات مستمرة.	
عن إقتناع.	* معتقدات:
محاولة إقتناع.	
في نزوع إلى تموضع.	* ذاتية:
في نزوع إلى تجاوز.	
بجمال فردى.	* حقل ثقافى:
بجمال تواصل.	
الطبيعة.	* محيط كونى:
الكائنات الحية.	
الفهم الواقع.	* عقل مجند:
لتظهره من الجرافية.	
عقلانية نقدية.	* منبج:
حرب ضد الإجهام.	
اختبارات الاختبارات من أجل التكيف.	* التزام:
سياسى.	
تطويرى إصلاحى.	

الفصل الثاني

القطيعة التاريخية

في مقابل المفهوم اللاواقعي الخرافي الذي أخذه «تاريخ» و «تأريخ» عند بعض الكتاب العرب، كما رأينا، نورد مفهومًا جديدًا هو الآن في طريق التبلور، وسيكون له لا محالة شأن في التفكير العربي لأنه يعتمد الاستمولوجية المعاصرة التي أعطت أكلها الجيد في العلوم.

تروج حاليًا مناقشات بين فلاسفة ومؤرخين، من جامعة محمد الخامس، حول «القطيعة» في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية. ومن الذين يتدخلون بوسط وافر في المناقشة، على أواميل ومحمد عابد الجابري ومحمد زنيبر وغيرهم. تستغرق الصفحات الآتية باتجاه كل من أواميل والجابري.



الغاية الأساسية التي يرمى إليها أولئك المفكرون المغاربة هي تحرير العقل العربي الإسلامي مما يشوبه من رواسب القُرْبانية المتوارثة، وذهنية الحواشي والاستطرادات والخوف من البدعة وفقدان الفكر النقدي إزاء تراث اكتسى صبغة قدسية. فـ «القطيعة» موقف منهجي / استمولوجي جديد يركز على أساسين:

- الأول هم الباحث: المطلوب منه أن يتوقف بموضوعية صارمة ومنهجية.
- الثاني هم الموضوع (التراث)، حيث يجب أن يعتبر مادة للبحث أي مجرد ظاهرة تعالج، تحليلًا واستقراءً، تبعًا لمنهجية واضحة ودقيقة.

١ - قطيعة أواميل :

لا يرى هذا الفيلسوف صلاحية إجرائية للقطيعة الاستمولوجية، كما هي في اتجاه (غاسطون باشلار)^(١). فهو يدعو لقطيعة بالمفهوم الماركسي، أي أن يستأصل الباحث آثار الفكرولوجيا، بتصفية الوعي التراثي، خصوصًا وأن للتراث المكتوب طابعًا جزئيًا لا يتوفر على الشروط التي تخوله الشهادة الاستشهادية على حياة المجتمعات العربية الماضية. أليست اللغة المكتوبة مختلفة عن لغة التداول؟

نتيجة لذلك إن الثقافة المكتوبة ثقافة أقلية خاضعة لمنطق خاص.



La rupture chez Gaston Bachelard. (١)

تتفق مع علي أومليل على أن التراث لا يمثل كل هويتنا القومية لكن:

— ألا يدخل التراث في كيان الهوية القومية؟

— أليس مرجعاً وسماداً مخصباً للثقافة القومية؟

يقول محمود أمين العالم:

«إن الموقف من التراث ليس موقفاً عملياً نفعياً يفيدنا في معاشنا الراهن، وإنما هو تعميق لإحساسنا التاريخي بحقيقتنا وتأسيساً لذواتنا»^(١).

إن التراث، والماضي بصفة عامة، هو القسط من التاريخ الذي تحقق. فنحن في صيرورة، وما فيها يتبعنا. إنه حقيقة السفر، ذاكرة «الأنا الجماعي»، خزانة الذكريات والتجارب والعادات والأعراف. لكل فرد قدرة على التذكر والتخيل وتفترض وجود ذاكرة، أي تفترض ماضياً محتجزاً. إن الأنا لا يتخيل إلا إذا تذكر، إلا إذا انطلق من رؤية سابقة. فالذي يفقد ذاكرته، يعيش بلا ماضٍ، يدخل في خبر كان، لا يعود له حال وبالأحرى أن يكون له مستقبل. فيلا فكرة عن الماضي، عن ماضٍ ما، لا يستطيع الفرد أن يصمم أي مشروع للمستقبل. فهذا الربط بين فترات الزمان التاريخي للأمة يكون وحدة متماسكة تتفاعل فيها الأصالة مع المعاصرة في تفتح على تصير جديد. إنها وحدة تيارات فكرية لا تنقطع، شبيهة ببحر واحد تتلاطم فيه أمواج متجددة.

تختلف مع علي أومليل، كذلك، عندما يدعى أن أول من طرح التراث كمفهوم كموضوع للبحث هم:

«مفكرو الغرب الاستعماري. إن هؤلاء صنفوا العالم صنفين: الغرب وما عداه. الأول موضوع التاريخ والوسيوولوجيا، أما عدا الغرب، فإما أن يكون ذا ثقافة مكتوبة كالحند والصين وبلاد الإسلام، فيكون موضوعه الاستشراق [...] أو أن يكون ذا ثقافة غير مكتوبة فيكون موضوعه للأثروبولوجيا والاستشراق، والأثروبولوجيا موضوعها أساساً هو التراث، أي التاريخ المجمد»^(٢).

— هل تراثنا مستول عن النظرة التي كونها عنه مفكرو الاستعمار وعملاً فعلوه به؟

— لماذا اليوم، وقد قضى على الاستعمار، نقوم بتصفية الحساب مع الاستشراق، خصوصاً وقد قام هو نفسه (هاراكيري) أو على الأقل بنصف انتحار؟

لنتنظر إذن إلى التراث على أنه تراثنا نحن من وجهة نظرنا.

على أن المستشرقين لم يكونوا جميعاً في خدمة الاستعمار، فمنهم من حركهم الفضول العلمي فتركوا خدمات علمية أسهمت عملياً في إلغاء المسافات الزمانية بيننا وبين ماضينا: فمثل «الموسوعة الإسلامية»^(٣) التي تعتبر ذخيرة تظهر أمامها «دائرة المعارف» لفريد وجدي ضعيفة

(١) الآداب بيروت - مايو ١٩٧٤.

(٢) المحرر، «الملحق الثاني» الدار البيضاء ١١ يونيو ١٩٧٨.

(٣) Encyclopédie de l'Islam, N. Ed. Leiden, E.I. Brill et Paris, Maisonneuve et L'orose (٤)

جدًا، وتتجاوز موسوعة البستاني بخطوات^(٥). وأعمال (بروكلمان)^(٦)... وتحقيقات (ليني بروقانسال) ومؤلفاته عن المغرب والأندلس؟ والمعاجم المختلفة؟ و(هانرى كوربان) ونصوص الفلسفة الشيعية؟ ومن أعاد لنا ابن خلدون، أليس هو (البارون دوسلان)؟ لقد اعتمد طه حسين على المقدمة، في الترجمة الفرنسية (وعلى ما جاء في تلك الترجمة من تعاليق) عندما حرر أطروحته عن ابن خلدون، وهي أول أطروحة بالعربية عن ذلك المفكر.

ومن المؤكد أنه لا أحد يلزمنا أن تنتهي نظرة الاستشراق عن تراثنا أو يمنعنا من معارضة المستشرقين الذين حاولوا أن ينحرفوا عن الموضوعية لفائدة استراتيجية استعمارية. فالمنطق الذى دُلنا على اللعبة الاستعمارية يرغمنا على أن نعتبر موقف المستعمرين من ثقافتنا دليلًا على أن في تراثنا تهديدًا لمطامعهم، وأنه سلاح في معركة التحرر السياسى وتحرير ثقافتنا واقتصاد بلادنا، إذا ما فهم فهمًا صحيحًا ووظف ووظفًا إيجابيًا.

فلنحذر أن تلاحقنا، حتى بعد استقلال البلاد، عقدة الاستشراق..

لا نريد الدفاع عن المستشرقين أو مهاجمتهم، إنما نقرّ بحقيقة. ولكي لا نكتم الشهادة، علينا بالإنصاف. وكلما واجهنا المسؤوليات يجب ألا نخيفنا فتنبعث لها عن مبررات خارجية. لذلك من المبعث أن نرفض كل ما أعطاه الاستشراق من أبحاث وتحقيقات ومتاهج لسبب أن بعض المستشرقين خانوا أخلاقيات البحث العلمى وساحلوا أن يوقعونا في الغربة بالنسبة لماضيّنا.



يقينًا أن ماضى أية أمة لا ينحصر في التراث المكتوب، بل يتداول أفعالًا سلوكية موروثية، وأغماطًا من حياة الوجدان والتفكير، وأنواعًا من التعابير ومجموعة من القيم والمعاملات. يقينًا أن بعض الكتاب يجاملون، والكتابة تدعو إلى مجملات تمييزية لفظية، لأن الكتابة صناعة تصير أحيانًا تصنعًا. والتصنع قد يخرج الكتاب عن شروط الصدق. إن الاهتمام الكبير بالبلاغة يدفع إلى المبالغة. فالكتب لا تقدم دائمًا شهادات كاملة الصدق على حياة الأجيال. فبين اللغة المتداولة ولغة الكتابة فرق شاسع، خصوصًا وأن الكتابة مهنة أقلية ضئيلة من الناس وتنتج إلى كمشة من القراء ليقتضوا معها وقتًا قصيرًا قبل أن يعودوا إلى الحديث بالدارجات / المأنيات المتداولة في أمور الحياة العامة والخاصة. نفس الشيء عن منطق الكتابة في مقابل منطق التعامل اليومي.

بالإضافة إلى ما سبق أن الكتابة تخضع لمراقبة السلطة ولأساليب «الموضة» ولتحرّفات يمرقها النسخ (ما منها عن قصد أو عن جهل من النساخ، وما منها مجرد أغلاط عادية). وأما الكتابة الفلسفية والعلمية بالخصوص فمعرّضة لذلك وأكثر عند تأويلها وتفسيرها، بل حتى عند نسخها لأن أسلوب الفكر التنظيرى تجريدى ويتناول قضايا معقدة وعميقة.

(٥) لفرد أنرم البستاني فضل كبير يستحق كل تقدير إلّا أن عمل الفرد رغم كل الجهود يبقى دون ما تقوم به جماعات من التخصصين وعلى الأخص عندما يتعلق الأمر بالموسوعات (الأنكلوبيديات).

ومع كل هذا، يبقى أن بناء الثقافة الجديدة ليس مشروطاً بأن نرمي الماضي في هاوية لتكسير البعد الزماني واجتثاثه من وجودنا. وحتى لو فعلنا ما استطعنا أن نرغم المستقبل على أن يفتح لنا ذراعيه حناناً وترحباً. إن للمستقبل رجلين، واحدة في الماضي، والثانية في الحاضر وكلناهما متوترتان نحو المستقبل.



هل في قدم تراثيل الإغريق ومقاييسهم المعمارية ما يرغم الغرب على رفض الجمالوجيا والفن الإغريقيين؟^(٦)

إن أفلاطون والرواقين، و(بلوتارك)، و(دانتى) و(سرفانتيس) و(دوفو) و(دولا ميراندول)، وغيرهم من عباقرة العالم في كل العصور، «سلفيون» كما نعت تراثنا^(٧). إنهم «سلفيون» من حيث قدم العهد والرؤية، ولكنهم خالدون مخلدون في تاريخ الفكر البشرى وفي الآداب الإنسانية. ورجال النهضة الكبرى، من أمثال (يودى) و(جيو) و(ايراسم) ألهسوا جميعاً هم كذلك «سلفين» و«تراثين» لأنهم طأبو بالعودة إلى السلف، إلى الماضي التليد. وإلى تجاوز الأوضاع الحضارية الوسيطة، بفكرها وعاداتها وقيمها وفوقها وأعرافها نحو فكر وعادات وقيم وذوق وأعراف القدامى من الإغريق، أولاً وبالذات، ومن اللاتينيين إلى حد ما؟ ومن أبرز مظاهر تلك الحقيقة، الفكر النقدي وقد اتجه النقد اتجاهًا انقلابيًا ينصب على الحاضر للاستعاضة عنه بماضٍ ساهم قطعاً في تطوير أوروبا فكرياً، وجماعياً وأخلاقياً. الحركة كانت استدعاء التراث الإغريقي اللاتينى ودعوة له ليحل في التفكير والسلوك والتذوق لدى أجيال القرنين الخامس عشر والسادس عشر، ويطارد تقاليدهم الحالية.

هكذا وجهت الدعوة إلى تراث ليصنع منه رغم «ماضويته» سلفية تتلطف منها الطفرة إلى النهضة.

والليبرالية والبرجوازية الغربية المعاصرة، أليست إرثاً من ذلك التراث «السلفى» به تقدمت، وما تزال تصول به وتجرول، دون أن ترى في ذلك تناقضاً؟

قالى حد اليوم، رغم ما حققته الفيزياء الإلكترونية وعلوم الإعلام إن تراث الإغريق القديم وتراث الرومان القدامى يتمتعان بحظوة مرموقة في سلوك وذهنية الغرب.

أما نحن العرب، فكلما حاولنا أن نلتبس طريق الأصالة، تعاملنا مع التراث إما تعامل رقص وتصفية حساب لفائدة الاغتراب، باسم التحرر من «السلفية» و«الرجعية»، (وبيقى هناك تعلق بـ «السلف» الغربي)، وإما كانت العودة إلى الماضي يؤله مفرط وكان التثبيت به هو هدف الحياة، مع أنه تبين أن الأصالة:

(٦) جمالوجيا = (E) Aesthetics, (L) esthétique.

(٧) قصد بـ «سلفى» في هذا السياق كل من / ما في الماضي يصح أن يحدد قدوة ومرجعاً. فـ «سلفى» بهذا المعنى ليس مرادفاً لـ «سلف» و«سائق» في المعنى العام، كما يقال «في سائق الأزياء».

«لا تتحقق بتلك العودة البليدة إلى الماضي، ولا بذلك الارتباط الأعمى بالماض، بل هي تتحقق بالممارسات النضالية والتجارب الحية التي تتميز بخصائص معينة»^(٨).



ملاحظة أخيرة يعتقد على أواميل أن الاستعمار أراد أن يخرجنا من التاريخ ليدخلنا نهائياً في التراث.

نظن أن الاستعمار حاول، على العكس، أن يقضى على شخصية المستعمر، تراثاً وتاريخاً. على أنه لا يتصور تاريخ بلا تراث.

إن طمس المعالم الموروثة يعني تفتيت عناصر التاريخ بتفكيك الذاكرة القومية وخلق فرضية ذهنية لكي يقدم الاستعمار تراثه، الخاص بدلاً عن تراث الشعوب الخاضعة له. ألم نعلمونا في المدارس الابتدائية: «أجدادنا الغاليون»^(٩)؟ أو لم يشوهوا تراثنا بتقديده مسلسلاً لحروب داخلية وغزوات قبائلية؟



فكأنما أنه لا تاريخ بلا تراث، كذلك لا أصالة بلا تراث. فالشعب الذي يفقد أصالته يندمج في أصالة غيره (وهذا ما أراد الاستعمار بالجزائر عندما حاول طمس الأصالة العربية الإسلامية بفَرَسَة الجزائريين، وما حاوله في المغرب بالظهير البربري، سنة ١٩٣٠). وتلك هي الظاهرة التي حلّلها ابن خلدون في المقدمة من أن المظلوم مدفوع لتقليد الغالب «إن المظلوم مولع أبداً بالانتداء بالغالب، في شعاره، وزيه، ونعلته، وسائر أحواله وعوائده»^(١٠).

الأصالة في التاريخ العربي الإسلامي، تطلعات فكرية، وتجارب، وتقنيات تَحَقَّق بعضها بنجاح، وبعضها لم ينجح. والسلبيات هي أيضاً مكتسبات تفيد عند الممارسة. يعلمنا التاريخ أن الانطلاقة من الصفر، في أي ميدان ليست تقدماً، إنَّ التقدم يكون بالنسبة لماض. «الثقافة الجديدة» إنما هي تجديد لثقافة سابقة، كما أن المستقبل، في واقعه، استقبال لما سيأتي وإن المستقبلين هم الذين يحسنون فهم الاستقبال في الحاضر، بفضل ما لهم من تجارب الماضي، ومن أصالة.

فما التراث إلا مجموعة رموز رئيسية يلتقي حولها شعور الأمة بشخصيتها، وبه تلتهم وحدتها. أما الأصالة فهي:

«الثورة على الظلم. إنها العقل المتحرر المهتم بإنقاذ العالم جميعاً من برائتين الطفلة، ولكن لن يكون استمرار أصالتنا إلا بهذا، ولن يكون لنا أدب حقيقي وفن وفكر حقيقيان إلا إذا كانت

(٨) أحمد السنوسي للحرر (للحق الثقافي)، الدار البيضاء ١٩٧٧/١/٢٤.

(٩) "Nos ancêtres les Gaulois".

(١٠) ج ٢، ص ٤٥٠، القلعة لجنة البيان العربي.

الغاية منها جميعاً تكريس هذه الأصالة وتثبيتها»^(١١).

نظن أن أحمد يوسف داود لم يأت بتحديد لـ «الأصالة» العربية، بل أعطانا ما يريده لنا من دور أخلاقي بناءً، إنه تعريف وظيفي.

نعود إلى سؤال سابق: ما «التاريخ» بلا تراث؟

إن أي تراث لا يستحق أن يقال إنه تراث إلا إذا أصبح من تاريخ. طبعا، ينبغي ألا ينحصر إطلاق تراث، بالمعنى السابق، على الآثار المكتوبة كما يذهب إليه على أواميل.

تشير بهذا الصدد، إلى أن جميع الأمم تعرف إلى حد ما الازدواجية اللغوية، نعى أن لغة الخطاب المكتوبة ليست هي لهجات التخاطب في الحياة اليومية، ليست «عاميات» التداول.

- فلماذا ينزع على أواميل عن التراث المكتوب صفة التراث - الشاهد الصادق؟ فالكثافة رغم ما يعتريها من تزيف أو تزوير وتشويه، أو نسيان، لا تفقد كليا صفة الشهادة، ولا تضع منها صفة التصوير الذي ينبغي استنطاقه واستلهاقه في فهم حقيقة الماضي.

- وما هو التراث الآخر البديل؟

- هل يخلو المفهوم في الفضاء، بلا مضمون؟

- أليس لنا إلا المعاصرة؟

وما هي طبيعة هذه القدرة التي يراد فرضها من أعلى وإرغام «الواقع» على الانقياد لها؟

- قبل أن ندخل «عصر المعاصرة»، ماذا كان وماذا كنا؟

يقول أواميل:

«إننا ما نزال لم نتفصل عن التراث هيكليا، أي لم نتفصل عنه على كل المستويات».

فأما على أواميل أن نتفصل عن جميع: «هياكل المجتمع القديم، كما حدث في مناطق أخرى».

يغلب على الظن أن الانفصال معاصرة قلبية وليس إلا وهما نظريا، بل وفرديا، إذ أين «المناطق

الأخرى» التي تأتى لها أن نتحدث في صيرورة التاريخ قطعية بمقتضى لا يرحم؟

نود أن نعرف تلك المناطق التي تحقق فيها ذلك الأمل.

يبرز أن توجد، ولكن: متى نقول دخلنا المعاصرة، ومتى وأين تبدأ المعاصرة؟

إن الذي يتبع رشاقة ودقة تفكير على أواميل، يستنتج هذه الماداة: تاريخ = معاصرة، أما بين

تاريخ وتراث، فتقابل أو ازدواجية. فكان شرط الدخول إلى التاريخ هو هذه العملية القيصرية

الموعد بها والتي يعلق عليها هذا الباحث الآمال، فماذا يجعلها تمثل المطية، والسبيل والهدف، وتقتل

المهدأ والمعاد جميعها؟

ربما كان في هذه الغائبة إخلال بالمنهجية العلمية وآية على تفكير طوباوى يربأ بدعاة المنهجية المتقدمة أن يكونوا من بين رسله المشرين.

وبها هي أمثلة على تلك الازدواجية، كما يراها على أولمبل:

«الفلاحة العصرية / الفلاحة التقليدية، المدينة العصرية / المدينة الأهلية، التعليم العصري / التعليم التقليدي، القانون / العرف والقضاء الشرعى».

ليس لهذه الازدواجية انتهاء جنسى، فهي ليست مغربية أو عربية، إنها عالمية. ففي كل المجتمعات أعراف من جهة، وقانون من جهة أخرى، وقد يكون للعرف والمادة قوة أوسع مدى وفعالية من القانون (بريطانيا العظمى). وماذا يحرك التاريخ سوى امتزاج الثنائيات التي استدل بها أولمبل. فالقوانين تأخذ بعين الاعتبار الماديات والأعراف فتقتن بعضها أو جلها، فقضاة فاس بالمغرب يصحكون حسب الفقه المالكي «والعمل الفاسي» أى مجموع عادات وأعراف اكتسبت صبغة تشريعية في فقه المعاملات ومتى وجدت «فلاحة عصرية» دون اعتماد على تجارب «الفلاحة التقليدية»؟ والتعليم العصري، من نظمه وكوّن أطره؟ إنهم خريجو «التعليم التقليدي». هل التاريخ يسير طبقاً لإبداع من لا شيء.

يحصل التقدم والتقدمية بما هو موجود أو كان موجوداً، وإلا كنا كالبطل في العدو الذي لا يلحق السلفاء، مهما كبرت خطواته وتعددت، ومهما جرى وأسرع.



لنا وطن. الوطن إرث بناه أجداد، وزعوه، طوّعوه، وأقى أجداد آخرون إلى الوطن، من جهات وأجناس مختلفة. لم يحملوا معهم أرضاً بل حملوا ذهنيات وعادات وأعرافاً ومعتقدات، وأساطير من الأولين والآخرين. عجن الأجداد ما وروثوا من تجارب وأمتعة في رحلاتهم، ثم تملّوه وأورثونا إياه. إنه نوافذ على تبدل ظلام الأرض، الطبيعة والإنسان والحياة. تركوا لنا الميراث وأرادوه ضوءاً. فليس من المنطق أن نأخذ عنهم الأرض ولا نستفيد من كيفية حرثها، أن نتسلم منهم الجداول التي حفرها للسقى ونرفض الاستعانة بطريقهم في تنظيم وتقسيم المياه بين الجيران المستهلكين. وليس الأخذ بهذا التنظيم أو ذلك توفيقاً للاجتهاد، ولكنه تقطيع أعطى أكله في فترات قد يلهم المجتهدين فيها بدخلونه من تقريبات واجتهادات. إنه تراث ملء بتجارب عملية ولا يلزم بتقليص الجهود لإعداد الإنسان الجديد. وليس دعوة إلى الرجوع للوراء فكل تراث إنما هو نتائج اجتهادات ماضية. ارتجل الأجداد حلولاً لمواقفهم وأبدعوا أخرى، حركة بعد حركة في صراعاتهم من أجل الحيز والعدل، وصيانة النفس والممتلكات، مثلاً يصارع اليوم المعاصرون.



عن الأجداد وراثتنا كذلك اللغة. انبهروا أمام الأفاق والحياة فسموا الأرض ثم المحراث، وتفنوا بالقمح والشعير وجمال المرأة وطعم الفاكهة، فأبدعوا صوراً ورموزاً. الوطن في كياننا ومحبوب لأن

الأجداد صنعوه وأطلقوا عليه اسماً، وسقوه بدمائهم وعرقهم، فانتسابنا للمكان يمتد من ... إلى ... امتداداً مكانيّاً وزمانيّاً، وله بُعدٌ في وجداننا.. إن الخيوط التي تربطنا به هي التراث - والتاريخ، التاريخ التراث الذي يتأصل فينا، عاطفة وحنيناً، وتتأصل فيه، مادة وعادة وأخلاقاً. إلى حدّ أننا «نموت ليعيا الوطن»، إنه الواقع والمصير.

طبعاً المحافظة على الماضي ليس معناها الفرق في الماضي هروباً من مسؤوليات الحال والمستقبل. إن الالتزام بتطوير أحوال الحال وتشبيد المستقبل هما اللذان يفرضان علينا توظيف تجارب الماضي. فعلٌ الذي يريد أن يحتاط، عند تصميم المشاريع، النظر إلى / في الأشياء قبل وقوعها ليتدبر العواقب. ولا يستطيع ذلك من يعجز عن أن يتأمل / أن يعيد النظر فيها سبق، فالتدبير رجوع بالدبر إلى ما كان لاستخلاص بعض معطيات التجارب التي مرّت بها أقوامٌ فنلنا، صارعوا من أجل الحياة والنمو والتقدم، وكان من بينهم (حكّاء) وعباقرة وعلماء... فالقدرة على الحكم السليم، كما يقول (ديكارت) مشتركة بين جميع الناس بالتساوي.

الجلند: دب.ب. = دُبر، خلاف قبل.

في حديث نبوي: «لا تدبروا» = لا يترك كل واحد منكم الإقبال على صاحبه بوجهه. أما التدبير: من دبر الفرد أمره = إنه ينظر إلى ما تصير عاقبته وآخره وهو دبره (ابن فارس، مقاييس اللغة).

ومنه: «ليس لهذا الأمر قبْلُه ولا دُبرُه» = ليس له ما يقبل به، فيعرف ولا يدبر به فيعرف. وقد وصل كثير من اللسنيين المحدثين إلى أن الدلالات اللغوية الأساسية تؤكد تأثير التنظيم الاقتصادي والمجتمعي والسياسي للثقافات القديمة في الثقافات الغربية حتى اليوم^(١٢).



طبعاً، التأثير ليس النسخة طبق الأصل. يدرس (بنفنيست) القرابة بين التنظيمات الأيبسية القديمة (المصور الأولى للتاريخ الأوربي) والأيبسية الغربية الحديثة، في الزواج مثلاً حيث الزوج يمتلك المرأة، دون اعتبار لماهيتها وحريتها. دور المرأة أن تطيع الرجل وتتجنب له أبناء. هكذا قد قطعت المرأة الغربية أشواطاً طويلة وكثيرة وصعبة، قبل أن تصل إلى الفترة الحالية التي تقاوم فيها بجرأة الأيبسية وتطالب بتحررها ومساواتها الكاملة بالرجل.

التاريخ لا يعرف السير على خط مستقيم، إيه ير بتقزات ونزوات، كالناس الذين يصنعونه، أما النتائج فليست دائماً متوقعة بكيفية رياضية. فمعرفة تجارب الماضي (التراث المكتوب والمنقول شفويا والتراث الذي ينتشر في العوائد والأعراف) يفيد أحياناً، بكيفية أنجح من النظريات العلمية والاستنتاجات المنطقية، إن أية جماعة لا تشعر أنها تكون عشيرة/قبيلة شعباً/أمة ولا تدفع بإلحاح إلى العمل إلا إذا وعدت ارتباطها عاطفياً بماضٍ مشترك، ومادياً بأرض. فجماعة

(١٢) (cf.) Benveniste, les noms de parenté. Paris, Gallimard.

من المغامرين لا تجمعهما علاقات بوطن أرضى وآخر روحى وجداني لن تفكر في غده ولن تهتم بثقافته ولن تخوض معارك من أجل التقدم. فلا بد أن نكون من تراث أو أن نندمج في تراث الغير. فالليبرالية التي يقدمها عبد الله الروي غودجاً للعرب، إن أرادوا الخروج من التخلف، إنما هي تقدم إلى الاندماج بالاندماج في «أنا» الآخرين.



بناءً على ما تقدم، إن الرجوع إلى الماضي (بتراته الحى والميت) ليس توليةً للأدبار فراراً ونكوصاً (بالمعنى السيكلوجي)^(١٣). إن التراث نظرة على الذات من خلال تجارب الآباء، وتطعم الطموح الذي يندى الفعل. فمن يتبرأ من تراثه / ماضيه / ثقافته، يتبرأ من الوطن الحالى ومن الوطن، من الأرض والتاريخ.

في عرف بعض المحللين النفسانيين أنه يجب أن يتعلم المريض كيف يتوجه لذاته ليتمرن على تناسي ماضيه الشخصى وعلى التحرر منه بتاتاً. فهل أصبح العرب جميعاً مرضى ومطالبين، هم أيضاً، بأن يتناسوا ماضيهم الشخصى والعالم، فيفقدوا التراث العربى الإسلامى مرضاً عضالاً جماعياً؟ يظهر من الحوار السابق مع على أواميل، أننا متفقان على الأهم: ضرورة إيجاد طريق جديد للبحث في التاريخ العربى - الإسلامى مع استقرائه وإن اختلفنا في الجزئيات.

الحوار ما زال في حاجة إلى مزيد من التدقيق، لأن الأمر يتعلق بمنهج جديد.

٢ - قطيعة محمد عابد الجابرى:

إنها تستلزم فكراً نقدياً ومنهجياً دقيقاً، وإلا فقدت كل فائدة، واستحال التعامل مع التاريخ العربى الإسلامى، وانعدمت استثماريته لتدعيم الثقافة الحالية وبناء ثقافة الغد. فالنقد أساس التفكير العلمى المنهجى، إنه يتجه إلى الفعل العقلى لا إلى الموضوع المتعقل. وعندما يتمكن هذا النقد من تجاوز نفسه يحقق طفرة ويدشن قطيعة.

«أى أنه يرى في نفس الموضوع ما لم يكن يراه فيه من قبل، فيقدم عنه صورة جديدة كل الجدة تختلف جوهرياً عن الصورة السابقة، صورة جديدة بينها منجم في التفكير جديد ومفاهيم جديدة، وتوسسها أو تصدر عنها إشكالية جديدة»^(١٤).

مع الجابرى، تأخذ القطيعة معنى مخالفاً لما هى عليه عند على أواميل.

هدف الجابرى هو تحديث الفكر العربى، لكن هذه الدعوة ستظل، كما يؤكد الجابرى، مجرد كلام فارغ إذا لم تستهدف أولاً وقبل كل شيء:

«كسر بنية العقل العربى [...] وأول ما يجب تكسيرة هو ثابتها البنىوى «القياس» في شكله

(١٣) régression سلوك لورتيدى/نكوص.

(١٤) انظر مع: الجابرى: أعمال تدوة ابن رشد صدر عن كلية الآداب، جلسة محمد الخامس ١٩٧٩، ص ٨٥ - ١٢٩.

الدار البيضاء دار النشر المغربية.

الميكانيكى. لا بد إذن من إحداث قطيعة ايبستيمولوجية تامة مع بنية الفكر العربى فى عصر الانحطاط وامتداداتها إلى الفكر العربى المعاصر^(١٥).

إن القطيعة الايبستيمولوجية لا تتناول موضوع المعرفة، إنها:

«مفهوم أدنى وليست مفهوما مجردا، انطلاقا من شخص ما».

فلا بد من أن نميز بين المفاهيم الأداتية، وهى التى يتخلفها العقل أداة له فى ممارسته النظرية، وبين المفاهيم المجردة التى يستخلصها العقل من الواقع المشخص بواسطة التعميم والتجريد، مستعملاً فى ذلك المفاهيم الأداتية نفسها.

هذا التمييز ضرورى فى منهجية الجابرى، فى المرحلة الحالية من تطور وعينا، إنها قاعدة بناء فهم موضوعى للتراث العربى الإسلامى. فلا شيء يمنع التراث من أن يكون موضوعاً للمعرفة العلمية، على شرط أن يتوفر حد أدنى من الموضوعية، أى الحد الذى يمكن من فصل الموضوع عن الذات. يتسامل الجابرى، بهذا الصدد:

«كيف يمكن فصل التراث كموضوع عن الذات التى تنتمى إليها؟» (نفس المصدر).

يجيب بأن التراث إنتاج فكرى خلقه لنا الأجداد:

«وهو قبل كل شيء نصوص، أى معطى خام. وفصل الذات عن التراث معناه التعامل معه بوصفه فقط هذا المعطى الخام نفسه، أى مجرد نصوص لا أقل ولا أكثر» (نفس المصدر).

أن يكون التراث نصوصاً، لا أقل، مقولة لا نزاع فيها. لكن، أن يؤكد الجابرى أن التراث مجرد نصوص لا أكثر، ففى ذلك نظر. فمع اعتبار أن النص ليس مجرد نص وليس مجرد بنية لغوية، بل هو كذلك تشخيص لغوى لبنية الفكر، فكر صاحب النص وفكر مجتمعه وعصره، يبقى أن التراث إرث عام يشمل النصوص كما يشمل الثقافة الشفوية والممارسات اليومية (الأمثال والحكم، والأحاجى والأغاني والقيم والفلكلور والعادات والأعراف وفن الطبخ، والمهارات اليدوية لدى الصنائع التقليدية...). إن التراث المكتوب تراث أقلية محظوظة فى مجتمع تسوده الأمية ويمش أكثره على المسحوق لا على المقروء. لذلك إذا كان لا بد لقراءة مضمون التراث من وضع النص فى إطاره التاريخى، فلا بد أيضاً من وضع ذلك الإطار فى محيط أعم وأشمل، وإلا خرجنا بنتيجة لا تغطى إلا وجهاً واحداً من التراث. فمهما استقرأنا النص وتبيناه إلى مستوى قراءة ما - وراء - اللغة، كما يفعل المنظرون، لن نجد أكثر مما تطيقه الكتابة.

ويلعب الجابرى على قراءة ما سكت عنه النص من خلال ما فيه من تلميحات وعلامات وإشارات وهفوات، أو من خلال ما يؤدى إليه سياق التفكير الظاهرى الذى نطق به النص، إنها دعوة إلى استعمال التحليل النفسى.

إن القراءة التحليلية تكتشف الأفكار «الحقيقية» التي وجهت النص بكيفية لا شعورية نحو هذه الوجهة أو تلك:

«هنا نكون أمام قراءة ذاتٍ لذات. الذات القارئة والذات المقروءة. وبما أن الذات القارئة لها أيضاً، لا شعورها الخاص، فهي تتدخل إذن كشعور وكلا شعور، وبالتالي تكشف نفسها - أى الذات القارئة - في الذات المقروءة فتتحقق عملية التذاوت لا بطريقة صوفية أو شخصانية، بل بطريقة أيديولوجية لا تخلو من الموضوعية» (نفس المصدر).

تستلزم هذه الفقرة وقفة قصيرة.

أولاً: أن النصوص التراثية وصلتنا بحواشٍ وتعليقٍ، وحواشٍ على الحواشٍ، فالذات القارئة للنص لا تقرأ لمؤلف واحد بل لمؤلفين بالنسبة لأى نص، أو بأصح عبارة: إنها تقرأ الذات الكاتبة من خلال ذوات، من خلال حوار متعدد الأصوات. فعندما تفتح القاموس المحيط يواجهك محمد بن يعقوب الفريزى بادی (صاحب المتن) وهو في رفقة أبى الوهاء نصر الموريني (صاحب الحواشٍ). وما إن تضع بصرک على هوامش الشروح حتى تجد من بين الحاضرين، كذلك محمد مرتضى الزبيدي صاحب تاج العروس وتجد غيره ممن اعتمدتهم الشارح، كالقرافي والمنائى. وعندما يتناول فقيه مختصر خليل يشرد في المتن وشروحه وفي الحواشٍ على الشروح... وهذا يعقد القراءة التحليلية.

إن مهمة القراءة التحليلية هي قراءة ما سكت عنه النص. لكن العلامات، والسياق العام، والمفردات تكون قد أولت وفسرت قبل أن تصلنا. فالشارح أو المحشى أو المعلق أو صاحب الذيل والتكملة ليسوا محايدین، وتأثيرهم على الذات القارئة لا يقل عن تأثير النص نفسه. هذا لا يعنى إلغاء القراءة التحليلية، وإنما يلفت النظر إلى صعوبات تناول النص التراثي العربي، من تلك الوجهة. لا شك أن تذاوتنا سيحصل بعد القراءة، إلا أنه تذاوت غير ثنائي بل جمعي. أما ادعوى الجابري بأن «الطريقة الأيديولوجية لا تخلو من موضوعية» فهذه قوله في حاجة إلى حجة. فليس هناك فكرولوجيا وحيدة، وليست كل الفكرولوجيات تقوم على نفس المبادئ والفرضيات...



لم يقف الجابري بالقطيعة عند التنظير، بل عمل على تطبيقها في ميدان تاريخ الفلسفة الإسلامية. فالأطروحة التي يدافع عنها هي أنه توجد:

«قطيعة تامة بين المدرسة الفلسفية في المشرق التي بلغت قمته مع ابن سينا، والمدرسة الفلسفية في المغرب التي عرقت عنها فلسفة ابن رشد أقوى تغيير»^(١٦).

(١٦) انظر: أعمال ندوة ابن رشد (كلية الآداب، الرباط) دار النشر المغربية، الدار البيضاء ١٩٧٨ (العرض وللتناقص من ص ٨٥ إلى ١٤٠).

فـ «القرأة الجديدة» الواعية للتراث التي يدعو إليها (وطبقها، فعلاً في دراسات حول الفارابي وابن سينا وابن رشد وابن خلدون) تقوم أساساً على اقتراض القطيعة^(١٧). حقاً، نشاهد معاملات مع الماضي ومنهجية في استثماره، عند الأندلسيين والمغاربة، مخالفة لما هي عليه بالشرق. رغم ذلك يظهر أن النظرية الجابرية لا تخلو من مبالغة.

فمنذما يتجاوز النقد العلمي نفسه يحقق قطيعة، إذ يقدم صورة جديدة عن الموضوع. لكن: هل الاختلاف بين الصورة الجديدة والصورة السابقة اختلاف «تام»؟

هل تحدث القطيعة اختلافاً «جوهرياً» حقاً، بين القراءة القديمة والقراءة الجديدة؟ فلكي يكون أى اختلاف «جوهرياً» عليه أن يقضى على العالم، وألاً يترك نقطة اتصال بين السابق واللاحق. فكيف يتم إذن التعرف على الموضوع وتحديد هويته؟

إن القطيعة «الجوهريّة» قطيعة مطلقة، اندثار للشئ، وقام شيء آخر مكانه، ليس هو التراث العربي الإسلامي، بل هو كما كان مع إضافات شيء من تفكير من يقوم بالقراءة الجديدة (التفاوت).



هذا يقودنا إلى ملاحظة ثانية.

رغم اقتناعنا بقيمة النظرية الجابرية في عمومها، نريد أن نتساءل: عندما يتمكن النقد من تجاوز نفسه، وتنتج عن ذلك قطيعة، يجوز أن نقول مع الجابري بأن إشكالية جديدة تصدر عن الصورة الجديدة. لكن، يظهر أن الإشكالية السابقة (ما قبل الجديدة)، الأصيلة، تبقى، وما يحصل هو التجديد في صياغتها وفي تأويلها ومجابهتها. فالإشكالية الجديدة شيء آخر دعت إليه ظروف أخرى. مثلاً: نشوء الحركة الشعبية مظهر من إشكالية الصّجم في دار الإسلام. أما الإشكالية المعادية فتكونت كرد فعل، بعد اليقظة المباشرة على هدير التمرد وتعدد المؤامرات، فأخذ العرب يتساءلون كيف يمكن توحيد الصف العربي لقمع المناوئين وللمحافظة على الامتيازات. فلما انتهت الشعبية، كمظاهرة مجتمعية وكصراع، ذهبت إشكالياتها كنظرية وكحركة منظمة، وبقيت كأحداث مؤرخة كموضوع مكتوب يحكى ولا يتحرك. فكيف ستقدم القطيعة صورة جديدة عن هذه الشعبية؟ وكيف تصدر عنها إشكالية جديدة؟

هذا لا ينفي وجود إشكاليات تحدثها الظروف، إذ لكل جيل إشكالية ومن هنا إن كل قراءة جديدة تتأثر بإشكالية جيلها، وتصبح في علاقاتها بالماضي تجديدًا. إنها «تجديد» لأنها إعادة بنّيج آخر أكثر قدرة على الفهم والتأويل. وكل إعادة تستلزم وجود «طبيعة» واحدة، وجوداً هو قوام

(١٧) انظر: بالنسبة للفارابي «دراسات فلسفية وأدبية» (عدد ١ سنة ١٩٧٧)، بالنسبة لابن رشد أعمال تدور ابن رشد لما عن ابن خلدون وابن سينا فيستصدر دراستا الجابري في أعمال التدوين اللتين نظمتها كلية الآداب جامعة محمد الخامس، في سنة ١٩٨٠، صدر للجابري كتاب مهم في هذا الموضوع: «نحن والقراء» (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)، دارالطبعة، بيروت.

الموضوع في وضعه الأول^(١٨). وعند القراءة الثانية، تكون «طبيعة» واحدة للإشكالية القديمة والجديدة.

إن القطيعة ليست «جوهرية»، إنها مجرد حدث ابيستولوجي، كما يريد الجابري نفسه. بالقطيعة بين ابن رشد وابن سينا، مثلاً قطيعة معرفية - نظرية، بمعنى أن فيلسوف قرطبة: «أعاد بناء نفس الموضوع (أى الفلسفة اليونانية كبنية نظرية) بناءً جديدًا يختلف جذرياً عن البناء الذى قدمه عنها كل من الفارابى وابن سينا، وأن هنا البناء الذى قدمه ابن رشد قد استعمل فيه منهجاً جديداً ومفاهيم جديدة، وصدر فيه عن إشكالية مغايرة تماماً عن إشكالية الفارابى وابن سينا»^(١٩).

نعم، حصلت قطيعة وجاء البناء الرشدى مغالفاً لبناء سابقه، إلا أن المخالفة غير «جذرية»، وإنما هى جديدة. فالظواهر الموضوعات قديمة ومشتركة، والجديد فى المواقف (وهذا مضمون نظرية الجابري نفسه).

الاختلاف الجذرى قطيعة بلا رجوع، لا تترك مرجعاً. لهذا، إن القطيعة بالمفهوم الجابري السابق، لا يمكن أن تحدث إلا بالنسبة للجانب الأسطورى من التراث الثقافى، لا بالنسبة للثقافة ككل، بما فيها آثار الفلاسفة. نحن مع الجابري أن ابن رشد أعاد بناء الفلسفة اليونانية بناءً جديداً من حيث المنهج والمفاهيم. لكننا نضيف أن أعمال ابن رشد الفلسفية احتفظت بجذور مشتركة مع أعمال من خطوا الطريق قبله فى المشرق. ويظهر أن الجابري يؤيد هذا عندما يصرح: «سجلنا عند ابن رشد منهجاً جديداً ومضامين جديدة للمفاهيم التى استعملها المتكلمون والفلاسفة فى المشرق (والجدة هذه تعنى: القطيعة)»^(٢٠).

حسب ذلك إن ما ندعوه «الفلسفة الإسلامية» ليست كما يقول الجابري:

«قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار لتاريخها الخاص، بل هى قراءة متواصلة ومتجددة لتاريخ فلسفة أخرى، هى الفلسفة اليونانية بالذات (وهنا يكمن الفرق بين من يقرأ تاريخه ومن يقرأ تاريخ غيره)»^(٢١).

نظن أن الفلسفة الإسلامية لم تبق كلها يونانية. فحق لو قلنا بأن الفلاسفة المسلمين لم يكونوا إلا نقلة وكتاب حواش على نصوص أرسطو، فإن المحشى يذوّت ما يتناوله «عرب» المسلمون إشكالية الفلسفة اليونانية وذوّتوها فأصبحت إشكالياتهم إشكالية تأقلمت إسلامياً، إلى حدّ ما. ألحّت حاجات ثقافية وحضارية على المسلمين أن يدخلوا فى صلب ثقافتهم الفلسفة اليونانية وأن يتفلسفوا فيها ويؤاسطوها (ومن هنا الفرق بين الاتجاهات).

(١٨) تستعمل «طبيعة» هنا لـ «جوهر» وإن اعتقدنا أنه مفهوم لا يقى هو كذلك بالمجاجة.

(١٩) الجابري، أعمال تدوّن ابن رشد.

(٢٠) المصدر السابق.

(٢١) للمرر الثقافى، ١٩٧٨/٥/٧.

فلو كانت الفلسفة الإسلامية مجرد قراءة متواصلة ومتجددة لتاريخ فلسفة اليونان، قراءة لتاريخ الغير، لتعادت ونصحت نصوص الكندي بنصوص الفارابي، ونصوص الفارابي بنصوص ابن سينا و... لأنها مجرد نسخ طبق الأصل. بيد أن الواقع غير ذلك. فالغزالي ليس هو ابن رشد، والفارابي ليس هو ابن سينا... وهذا ما يشهده الجابري نفسه عندما يتساءل عن شغل الفكر الأوربي في القرون الوسطى:

«هل هو ابن سينا أم ابن رشد؟ من يلتقي معه سينوزا، هل ابن سينا أم ابن رشد؟» (٢٢).

الجواب طبعاً هو: ابن رشد.

ونضيف أن سبينوزا لم يلتق مع ابن رشد بواسطة الفلسفة اليونانية مباشرة، بل عن طريق موسى بن ميمون، الفيلسوف العرب، الإسلامي الذي كان له تأثير عظيم في كل من جاء بعده من فلاسفة اليهودية فعند كل واحد من هؤلاء شيء من الرشدية، غير واحد... ويسترسل تساؤل الجابري:

«ومن نحن في حاجة إلى الرجوع إليه لتأصيل فكرنا وثقافتنا، هل نظرية الفيض السنيوية التي قال عنها ابن رشد. «إنها كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين»... أم النزعة العقلية الواقعية الرشدية، النزعة الرياضية المنطقية؟ ابن سينا يرى المعرفة تنزل من السماء إلى الأرض، وابن رشد يراها تصعد من الأرض إلى السماء. فأيهما أقرب إليها؟».

لا تردد في الجواب: ابن رشد.

ونستنتج من المقارنات التي قام بها الجابري أن الفلاسفة المسلمين (الاتجاه السنيوي الذي يمثل المدارس الشرقية، والاتجاه الرشدي الذي يمثل المدارس المغاربية) تركوا فلسفة إسلامية حقاً، انطلقت الفلسفة الإسلامية من الفلسفة اليونانية ولكنها مزجتها بخصائص عربية إسلامية فباتت قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار في تاريخها الخاص (من الكندي والفارابي إلى ابن طفيل وابن خلدون...).

يموز تأويل آخر لفكرة الجابري من أن «الفلسفة الإسلامية قراءة متجددة للفلسفة اليونانية». فقد يكون الجابري على أن الفلسفة الإسلامية تعد جنورها دوماً نحو الفلسفة اليونانية لكن بكيفية متجددة. وهذا التأويل لا يتناقض مع الأول.



اكتسبت الفلسفة مقاماً مرموقاً في التراث العربي الإسلامي (ما بين مؤيد ومعارض) لأنها تمازجت معه حتى عادت من الأصالة العربية الإسلامية. فليس من خلق عفوي في عالم نتاج الفكر، لقد أخذ العرب المسلمون فلسفة عن اليونان وصيروها الفلسفة الإسلامية بيد أنهم لم يقتبسوا شيئاً من المسرح اليوناني ومن الشعر ومن الفنون التشكيلية لأنه لم تدع لذلك حاجة، ولأن الفكر

الإسلامي لا يسمح بتمثيل الآلهة، ولا بتصويرها أو مشاركتها في الحياة العامة. نعم، القطيعة لا تكون في مستوى الموضوع، بل في مستوى الفعل المعرفي، إلا أن المعرفة عند المسلمين الأولين، وهم يترجمون ويقتبسون، انصفت بالنفعية، تلبية لضرورة مواجهة الخصوم في الجدل القائم لدى الأوساط الكلامية والفقهية...



يؤكد الجابري أن القطيعة الأبيستولوجية «مفهوم أدائي» يستعمل للتحرر من الفهم التراثي للتراث أي:

«التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث».

فمشروع الجابري هو أن تنتقل من أناس يشكلون جزءًا من التراث إلى أناس يشكل التراث جزءًا منهم. فالفعل العقلي يواكب الوعي بالذات كفاعل تاريخي.



خطة أولمبل والجابري محكمة وتحمل توقعات منهجية خصبة، رغم أنها تتجاوز إلى حد ما، المعطيات. إنها لم تصل بعد الصقلة النهائية. فاستتصال الجذور لا يترك رابطة بين ما في التراث من خراف/ عابر/ طرفي ينتهي مع ظروفه، وبين ما يستحق إلا ينقل منها لأنه وحده ينتقل من جيل لآخر، مها تجدد المنهج وتجددت مضامين المفاهيم. ذلك الجانب من الثقافة المستحق للدرس والغريفة، هو ما يميز عنه محمد مفتاح بـ:

«توابت ذات، ومفترقات ناتجة عن ظروف موضوعية وذاتية نشأت عنها منظومة ثقافية خاصة جعلتنا ننظر إلى ابن رشد على أنه ليس ظاهرة منعزلة، وإنما له أشباه قبله، وأمثال بعده» (٢٣).

نعم، وجد ابن رشد مناخا من التأمل الفلسفي في الوسط الذي عاش فيه، (آثار أرسطو كانت معروفة، وقد مرت بالفارابي وابن سينا والمتكلمين، وراجت في الحلقات الدراسية ومناقشات المهتمين بالجدل والكلام والفقه والأصول...) ولم يكن ابن رشد منعزلا (أسرته أسرة علم، وبلدته قرطبة عاصمة صاخبة بالتيارات والملل والنحل)، فاندمج في بيئة عصره. إن بواعت الفيلسوف لديه كثيرة وتشبه من جانبها المجتمعي، بواعت الفارابي وابن سينا وغيرها: مجتمع إسلامي بمشاكل وطموحات وبنيات سياسية واقتصادية لا تختلف في عمقها. من هنا كان «الأسلوب» في التزام ابن رشد كلفييه وطبيب وفيلسوف، هو الذي يميزه عن الآخرين، وهو مرتبط بهم معنويا وتاريخيا. ود أبو حامد الغزالي أن «يصلح» و «يحیی» علوم الدين، فارتأى أن محاربة الفلسفة والكلام تدخل في مشروعه الإصلاحی. فلما رد عليه ابن رشد، جاء تهاوت تهاوت الفلاسفة نقداً للنقد ونوعاً، هو كذلك، من الإصلاح، التزاما نحو الحقيقة ومشاركة في «الإصلاح» كإشكالية. إن غرض ابن رشد في «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال»، تجسيد لنفس المقصد الذي دفع بالفزالي

والتكلمين للدفاع عن العقيدة، على اختلاف وجهات النظر.

وتضيفه أخيراً: أن لكل بيئة أكثر من إشكالية، إذ تتحدّد الإشكاليات حسب الطبقات والمستويات... وتتولد عن تواجد وتفاعل الإشكاليات إشكالية أخرى. إنّه جدل متحرك. يحدّد الجابري نفسه المعنى الخاص الذي يطلقه على القطيعة الإبيستمولوجية، فهو لا يدعو إلى قطيعة مع التراث، بل يريدنا قطيعة بمعنى التخلّي عن الفهم المغلوط للتراث، أي أنه يدعو إلى: «التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث، هذا ما يجب أن نفهمه من هذه العبارة التي نرددها اليوم بكثرة، عبارة: يجب أن نحوي التراث لا أن يحتويه التراث. [...] ولكن أن يكون التراث جزءاً منا شيء» وأن نكون نحن جزءاً من التراث شيء آخر». إذن، إن القطيعة الجابرية قطيعة معرفية محض، إنها: «تحوّلنا من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث»^(٢٤).



تلك باختصار هي «القطيعة» الإبيستمولوجية، عند علي أومليل وعند محمد عابد الجابري، تشط الفكر وتجدد المنهج والنظرة إلى التاريخ العربي، الإسلامي، خصوصاً الجانب الثقافي منه. تريد القطيعة تحقيقاً علمياً منهجياً للانتقال من الفكر الخرافية إلى العقلانية. وبدنا لو أن المفكرين الغربيين تعرّضوا إلى اتجاه (جان بياجى) في الإبيستمولوجيا التشويّة وإلى الطريقة السنسية التوليدية عند «نوام شومسكى» لما لها من تأثير كبير على الفكر المعاصر، خصوصاً في ميادين العلوم الإنسانية. لو أن أومليل والجابري فعلاً ذلك لأخصبنا منهجية البحث أكثر.

٣ - جدول:

(أ) القطيعة عند علي أومليل:

قطيعة فكرية تاريخية (عمودية).

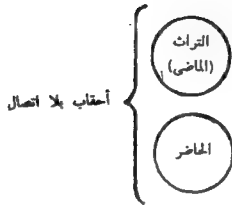
(ب) القطيعة عند م.ج. الجابري:

قطيعة فكرية جغرافية (أفقية).

(ج) بتواز مع هاتين القطيعتين ثبت جدولاً ثالثاً يقترحه أحد السباعي، ويمكن تسميته بـ «قطيعة الموقف العقلي ذاته»، على اعتبار أن هذا الموقف هو أساس القطيعتين الأخريين، إنه مجرد جدول توضيحي لها.

(٢٤) يتناول م.ج. الجابري جلّ هذه الأفكار ويضمّله في كتابه «نحن والتراث»، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٠.

(أ) القطيعة الأوميلية:



تساؤل حول صحة ما يُروى عن/من الفترة التي تُكوّن التراث العربي الإسلامي.

بما أن:

- الوثائق التراثية لا تحمل حقيقة الماضي.
- والماضي مجهول.

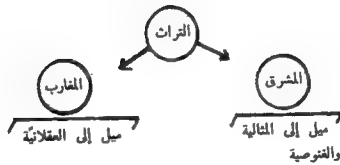
حتى:

- إن الحاضر لا يرتبط بالتراث.
- يجب أن ينفصل الحاضر عن التراث.

إذن:

- وجود قطيعة.

(ب) القطيعة الجاهلية:



نتيجة لذلك:

- توازن بين اتجاهين.
- = ابن سينا ٣ ابن رشد رغم نفس المنطلق (= الفكر اليوناني).
- تواجد/تماس زمني
- ومع ذلك انفصال.

٤ - التقطيع بالتجاهل:

نتنقل الآن إلى أستاذ جامعي آخر يريد أن يسهم في تخطيط منهجى لدراسات التراث العربى الإسلامى. قد قسم كتابه إلى قسمين، الأول عن المراجع، والثانى عن المنهج. وبما أن قضية المنهج أساسية بالنسبة للتفكير المعاصر، كان لزاماً أن تكون لنا وقفة مع هذا الكتاب. فمن المهم جداً أن يعرف القارئ العربى بإتقان الإشارات التقطيعية (النقطة، والفصلة، ونقط التعجب، والمزدوجتان، ...) (١)، و (٢) وغير ذلك من الإشارات الضرورية للدلالة على الوقف والفصل... لأن الكتابة العربية فى أشد الحاجة إليها.



(أ) خريطة مبتورة:

أعدنا الزميل عبد المنعم ماجد، من جامعة عين شمس كتابه «مقدمة لدراسة التاريخ الإسلامى»^(٢٥) فشاركنا الإكرام وفاء لنا بالعنوان. لكن ما تصفحنا الكتاب حتى بدأت الحيرة. فـ «التاريخ الإسلامى» لا يشمل المغرب ويكتفى بالشرق. إنه تقليص لمعنى عبارة «تاريخ إسلامى». فلم يذكر المؤلف المغرب إلا مرتين، وجاء ذكره عرضاً، بالتسمية (ص ٢٤ و ٤٣). إنه تميش لقطاع هام فى التاريخ الإسلامى بكيفية عميرة. وهنا أمثلة على ذلك:

«الاهتمام بتاريخ المسلمين، يرجع إلى يـشـارط الاستعمار الأوربى وطمع دوله فى الشرق»^(٢٦).
فمن يجهل نشاط الاستعمار الأوربى وأطماعه فى المغرب؟
ويضيف المؤلف أن المستشرقين قد عالجوا:

«تاريخ الشرق الإسلامى بطريقة منطقية، فقد قاموا بتحقيق الكتب القديمة الهامة وترجمتها، ووضع المؤلفات عنها، بحيث لم ينقض القرن التاسع عشر حتى كانت أهم نصوص التاريخ الإسلامى محققة ومترجمة بلغات أوروبا»^(٢٧).

نعم، المستشرقون عالجوا «تاريخ الشرق الإسلامى» ولكن ضمن تاريخ الثقافة/المحضرة الإسلامية، شرقاً وغرباً، أى التاريخ/التراث الإسلامى المشترك. فكما ترجمت مروج الذهب وصحيح الأعشى، وكتب لابن سينا، وكذلك ترجمت تأليف مغربية، مثل كتب ابن رشد والإدريسى، وابن بطوطه... على أننا نعتقد أن ما حققه المستشرقون أو ترجموه هو تراث عربى إسلامى مشترك «وقته المشرق والمغرب».



(٢٥) مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة، ١٩٧١.

(٢٦) ص ٤٣.

(٢٧) نفس الصفحة.

ويحدثنا المؤلف عن المراجع التي ينصح بالاستعانة بها للبحث عن النصوص القديمة، فيذكر: «مفهرس المكتبات، مثل دار الكتب بالقاهرة، ودار الكتب بدمشق، والمكتبة الأهلية بباريس، والمتحف البريطاني بلندن، ومكتبة الفاتيكان بروما، ومكتبة الإسكوريال ومدريد بإسبانيا»^(٢٨). لا يخفى على الباحثين أن ما تحتوى عليه خزائن المغارب من مخطوطات، (خصوصاً الخزانة العامة والخزانة الملكية بالرباط، وخزانة القرويين بفاس، وخزانة جامعة الزيتونة، وخزانة آل عاشور بتونس، وما تملكه الأماضية في المزاب بالجزائر...)، كل ذلك معروف في لوائح الجامعة العربية والمراكز الموازية لها، كمعهد المخطوطات.

هذا ما يتعلق بمفهوم «تاريخ» و«إسلام» وهما يعومان في الإيهام. لقد تناسى المؤلف ما لا يمكن أن ينسى إلا بقطيعة التجاهل.

ألف عبد المنعم ماجد الكتاب ليعطى معلومات عن منهجية التحقيق في التاريخ الإسلامي؛ غير أن حساسية شوفينية أرغمته على أن يحسّر التاريخ والإسلام لفائدة المشرق، دون المغارب. فمقصود الكتاب هو تحديد عمليات التاريخ:

«لنتفق مع التطور في علم التاريخ الإسلامي والتجربة المكتسبة»^(٢٩).
 خصوصاً وأن التاريخ الإسلامي لم يبعث بعثاً علمياً صحيحاً في:

«الشرق الإسلامي، لأن اتجاه معظم المؤرخين فيه [الشرقيين طبعاً] كان جمع شتات المعلومات [...] دون اعتماد على طرق البحث الحديثة في الغرب [...]». وعندى أنه مازال أمام الشرق مجال واسع لكتابة تاريخه الإسلامي من جديد [...] ولاسيما أن الشرق قد بدأ يستيقظ بعد سبات»^(٣٠).
 (ب) يقولون ما لا يفعلون:

يصاب القارئ بخيبة أخرى لأن المعلومات عن «الفاصلة»، و«النقطة»، و«نقط التعجب»، و«الأقواس»، وغير ذلك من العلامات التي يستعان بها ضد الإيهام لم يطبقها المؤلف فيها حرره. فقلنا نجد في كتاب د. ماجد صفحة احترمت الدروس والتعليمات التي أوردتها كأنها، فمثلاً، في ص ٧٦ استدلل المؤلف بآية قرآنية فحشر، في صلبها المرجع إليها أي أنه أغلق المزدوجتين حيث ينبغي وجودها:

﴿هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب﴾
 «سورة ١٠ آية ٥».

أولاً: استعمال «(المزدوجتين) في غير مكانها (أي في آخر الآية بعد لفظ الحساب)، وقد وضعها بعد ألفاظ وأرقام ليست من الآية القرآنية.

(٢٨) ص ٥٤.

(٢٩) تصدير الطبعة ٣.

(٣٠) تمهيد ص ٩.

ثانيًا: لا نعرف أين تنتهي الآية لوجود [!] ولوجود مزدوجتين بعد (5)، بلا موجب.
 ثالثًا: لا يثر على الفواصل في الأمكنة التي يستوجب المعنى وجودها.
 رابعًا: بعد ربيع الأول نثر على [!] يشوش على القارئ، إذ يقطع الجملة في حين أن المعنى يستوجب الاسترسال.

خامسًا: نجد نفس التشويش في الجملة الآتية:

«إن المستشرقين اهتموا بهوامشهم اهتمامهم بالبحوث نفسها [!] لأهميتها في تأييد قضاياهم التاريخية»^(٣١).

استشهد المؤلف بالآية السابقة، في حديثه عن السنة القمرية: «لكن، على الرغم من أن الهجرة نفسها كانت في ربيع الأول؛ فإن المسلمين اختاروا شهر المحرم بداية لها لأن شهر المحرم شهر حرام، ولأنه أول الشهور في السنة، ومنصرف الناس في الحج».



لا نتوقف عند الأغلاط المطبعية لأننا نتردنا عليها في جل ما ينشر بالعربية، وبالأأسف! والكتاب الذي نحن بصدد التعليق عليه لا يشذ عن العادة. لكن بعض تلك الأغلاط يصعب التصامح في شأنها لأن الكتاب «كتاب منهج ونماذج للبحث في التاريخ الإسلامي» كما يؤكد صاحبه. يرد مثلا اسم «المارودي» (كذا) ثلاث مرات في نفس الفصل مما يدخل الشك عند القارئ ويعطي اليقين للمبتدئين بأن الخطأ هو الصواب لأن «المارودي» تكرر في كتاب يمدد صاحبه مرجعا^(٣٢). وكذلك حين يرى القارئ (C.F) عوضا عن (ك) الممهودة (= راجع/ انظر) يحتفظ عليه الأمر لأنها جاءت في جدول تلقيني لا في هامش أو كلام عابر^(٣٣).



أردنا أن نضرب مثلا على قطيعة إبيستمولوجية معكوسة تنمى الإيهام عوضا عن أن تبين على توضيح مناهج البحث والقول والتفاهم. فمنهجية المؤرخ، عيد المنتم ماجد، بعقدها وضبايتها، على طرقي تقيض مع منهجية الفيلسوفين على أولمبل ومحمد عابد الجابري وهما يفتحان آفاقا جديدة على تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية والتراث. هذا من حيث المنهجية، أما من حيث محتوى الكتاب، فإنه يدعو القارئ إلى تساؤل: أيمتد المؤلف أن الشرق شرق والمغرب مغارب ولن يلتقيا؟



تلك هي الفكرة التي نخرج بها من قراءة كتاب الزميل عيد المنتم ماجد. إنها نظرة تتأني من التوجيه الناقص التعليم الذي يستمض عن الرؤيا الشمولية حول العالم العربي الإسلامي يرقى إقليمية ضيقة، ويقتنع بمفاهيم تربية.

(٣١) نحن الذين نضع الخط لإبراز الالتباس أو الخط.

(٣٢) انظر ص ٨٠.

(٣٣) انظر ص ٨١.

هذه الملاحظات لا تنطبق على زميلنا د. المؤرخ ماجد وحده بل على أكثريتها، ويا للأسف. بيد أنه بفضل المناقشات الجادة سنصل لا محالة إلى الكتابة المستقيمة. وأخيراً:

لو أصبحنا هذا العرض عن «القطيعة بالتجاهل» برسم توضيحي لكان على الشكل الآتي: خريطة العالم الإسلامي وهي تبرز جيداً القاهرة، ودمشق وبغداد وبيروت. أما الأوطان المغاربية فعليها صليب أسود. ويأتي تحت الخريطة هذا التعليق: «تلك هي خريطة العالم الإسلامي كما تبرز في ذهنية مثقفي العالم العربي الإسلامي (إلا عند قلّة القلّة، ومنذ زمن قريب). ويلاحظ القارئ أن:

- تلك الخريطة مبتورة.
- ملونة بألوان جماعية وأنانية وشوفينية.
- موجهة طبقاً لمركب الكمال (الريادة/الزعامة/...)، رغم مركب النقصان بالنسبة للغرب والعربيين.

ذلك كل ما يمكن أن يكتب تحت الخريطة.



بالتناسية، نقدم للتأمل فقرات من افتتاحية صدرت بمجلة الفكر التونسية حررها محمد مزالي، من إخواننا عرب المشرق أن يقرءوا مجموع المقال ليتعرفوا على انفعال المغاربة أمام «ظلم ذوى القربى» وعلى مقدار عمق «القطيعة بالتجاهل».

يقول محمد مزالي:

«لعلنا عبرنا عن أسفنا من ظاهرة العزلة الفكرية بين الشرق والغرب العربيين^(٣٤)، ودعونا إلى مزيد التعارف والاتصال للتمهيد إلى التعاون الحق والعمل على تحقيق الوحدة العربية السلمية التي لن تكون ثابتة باقية إلا إذا رسخت في القلوب وتجلّت في السلوك قبل أن تقرر في الدساتير. فنحن نتألم ونبتسم، في آن معاً، منذ مطالعة كتابات بعض المثقفين المشاركين، فإذا كلّ واحد منهم ينسب إلى قطره رسالة تاريخية ويعتبره مؤهلاً، دون سواء، فكرياً وحضارياً لحلّ أزمة الفكر القومي وإنارة سبيل البلدان العربية الأخرى^(٣٥)، من دون أن يكلف نفسه مشقة التعرف على الأقطار

(٣٤) راجع خاصة المقال الافتتاحي الصادر بمجلة الفكر، في شرة أبريل ١٩٧١.

(٣٥) طالت أخيراً في هذا الصدد مقالاً افتتاحياً لمجلة الثقافة المصرية (السنة ٥، العدد ٥٣ فبراير ١٩٧٧) يقول صاحبه الدكتور عبد العزيز الدسوقي، رئيس تحرير المجلة المذكورة: «لا شك في هذه المسئولية - أي مسؤولية حلّ أزمة الفكر القومي - تقع في الدرجة الأولى على مصر... فهي مؤهلة بفكرها وأعلامها ومؤسساتها العلمية والثقافية الريقة، ومؤهلة بتأنيها الفايقرطى الذى ينمو الآن بطراد وأرجو أن يعل إلى النفاة لينسج على بقية الأجزاء العربية التى لا تزال فى مناهات التجمك الشمولى (كذا) والله) ومؤهلة بروحيتها الفكرية والروحية وضربها العلمى وحسها الأخلاقى» أما نحن، فى بقية البلدان الريقة، فلمرنا هـ يا دكتور.

« العربية الأخرى وخاصة في بلدان المغرب العربي الكبير التي ظلت في الماضي مهضومة الجانب بسبب عقدة التفوق لدى الكثير من الكتاب والدارسين في المشرق^(٣٦). ويأبى عدد من الإخوان المعاصرين إلا الإصرار على هذا الموقف السلبي الذي مهد إليه نفر من السلف الصالح ثم عمقه الاستعمار عندما شيد سوراً فصل به بين بلاد المغرب وبين المشرق العربي مدة تجاوزت القرن.. دون أن يعتدوا إلى أن الأمانة العلمية والمصلحة الوطنية العليا وأدنى معاني الأخوة والتضامن تقتضى كلها تصفية الأجواء والتقارب والتعارف الحقيقي باستئصال كل أنواع المركبات.

[..] ولكن الذي حرّ في النفس هو أن بعض «الإخوة» لا يكتفون بالصمت أو اجترار الأفكار القبلية، فكثيراً ما تقوم أوهام الدعايات بيننا وبينهم حائلًا دون التعارف الحق فينقل بعضنا عن بعض أراجيف وأخباراً. ثم تنسى أنها أوهام.. بل إنهم يبادرون بين الفينة والأخرى بإجراء «أبحاث» وتحرير مقالات فيها من الأخطاء أفسحها ومن الشتائم أقذرها ومن الأكاذيب أسفلها، فهي ترهات تثير الحساسيات وتعمق الخلافات وتباعد بين الإخوة وتعاود - بالتابع - الاستعمار في سعيه إلى عزلنا بعضنا عن بعض لمزيد القدرة على ضربنا واستغلالنا والمهينة علينا جميعاً.



إن كان لابد من خاتمة بعد التمعّن في هذا النص، لأكدنا بكل حسرة، أن مصيبة العرب ليست في إيهام المفاهيم وحسب، بل في إيهام التفاهم أيضاً.

(٣٦) يكفى كشاهد على ذلك التذكير بنظرة بعض الجغرافيين العرب إلى المغرب العربي. فهذا الأستطري يحثه على الخريطة «كم التوب» وهذا ابن القتيبة يصفه بتأية «ذيل الطائر» بينما يقول ابن حوقل والمتنبي والمسعودي عن مصر إنها «أحد جناحي العالم» وعن القاهرة إنها «قبة الإسلام».

هذا حق لا مراد فيه لكن هناك قبة أخرى مثل (دمشق) وبغداد وقرطبة وفاس..

القسم الثالث
مفاهيم مضامينها في حيرة

« كفاانا مأ تجرّ عناه من النصص من جراء تحجر العقول
والقلوب والهمم في نطاق ما بلى من موروث العادات والتقاليد...
وكفاانا ما شهدناه مدة قرون، من تعطّل وظيفّة الاجتهاد الفاتح
في آفاق الأقطار العربية الإسلامية». محجوب بن ميلاد (الفكر
الإسلامي بين الأمس واليوم)

الفصل الأول

التعريب من التعريب

١ - الرتبة والنهق :

هم هذا العرض هو همّ المتقنين العرب الأساسى: أن تتخاطب دون التباس، فتقتضى على المسافات المتداخلة والمتشابكة التى تفصل كلاً منا عن الواقع، ثم تتجاوز الهلولة والغموض إلى الدقة والوضوح. إن الكلام الدقيق الواضح يعكس ذهنًا مصقولًا وفكرًا سليمًا. أما الإيهام، أما اللبس، فينحط بنا إلى «واقع الحمار» كما جاء عند توفيق الحكيم:

«أليس كلامى هو الواقع؟... عندما ألاحظ وأقول إن برامجتا كلها واحدة، وألفاظنا واحدة، وشعاراتنا واحدة، وهتافاتنا واحدة، ولا بأس عندكم الآن أن أقول إن نهيقنا أيضًا له نغمة واحدة»^(١).



كلام «الحمار والبيرى والعصا» واحد: إنه رتيب وملل. ولكن تنوع أساليب الكلام ليس له فضيلة في ذاته، وإنما هو ضرورى للقضاء على الملل والرتابة. فلابد من اختلاف الأساليب التفسيرية مع الحفاظ على أسس المفاهيم، وإلا سقطنا إلى مستوى الكلام - النهق. من هنا قيمة التعريب المنهجى فى الزمن الراهن، فالنهيق بدأ يسود مذنبًا القدرات على التفاهم.

سيمكثنا التعريب المنهجى الجدى من الدقة مع عناصر التلقيح والإخصاب، مهما اختلفت الميادين، كما سيعطينا نماذج اصطلاحية وتربوية، يقتضاها نقارن ونوازن ونقوم ثم نقيم درجة الدقة فى تعابيرنا.

لا غرابة إذن أن نرى قضية التعريب من المباحث التى أخذت الصدارة فى الاهتمام العربى المعاصر. بالقاهرة يجمع اللغة العربية، وبدمشق كذلك، وبيشاد يجمع ثالث، ورابع يمان، كما يوجد بالمغرب «المكتب الدائم لتنسيق التعريب بالعالم العربى» (تابع للجامعة العربية) و«معهد الأبحاث والدراسات للتعريب»، وكما بالجزائر «معهد اللسانيات»، وكثيرة هى المقالات والكتب التى تنشر عن الموضوع والتدوات التى تقعد بالمعاهد والكلليات. إنها قِيامة حامية، إيمانًا من الجميع أن «عودة الروح» و«عودة الوعي» لن تتم إلا بلسان عربى مبدع.

(١) من نصوص مسرحية لـ «العصا والبيرى والحمار» صدر بجريدة الأهرام بالقاهرة فى ١٩٦٦.

٢ - متاهات التعريب:

لفظ أضى شعارا واختيارا سياسيا، وموضوع مناقشات ثقافية، ومبحثا لمؤتمرات عربية، على مستوى الدول والجامعات. أيجوز أن نسأل عن مفهوم «واضح» له؟
الواقع أن «تعريب» من الألفاظ التي بقدر ما يزداد تداولها تزداد غموضا.
يعطيه الشرقيون معنى ليس هو ما يفهمه المغاربة: التعريب في المشرق مجرد عملية جرد الكتب والمجلات العلمية والتقنية الصادرة عن الغرب للبحث عن المصطلحات وإيجاد ما يقابلها من ألفاظ قديمة.

معنى شرقي ثانٍ للتعريب:

صاغ الكلمة بصيغة عربية عند نقلها بلفظها الأجنبية إلى اللغة العربية^(٢).

معنى آخر للتعريب يستعمل كثيرا عند المغاربة: نقل نصوص من لغة أجنبية إلى العربية (عرب = ترجم).

شاع معنى آخر، بالمغرب، خصوصا بعد الاستقلال: التعريب = تدريس بعض المواد (أو الرغبة في تدريس بعض/جميع المواد) باللسان العربي. وهذا المعنى هو ما جاء في آخر توصية مؤتمر مجمع اللغة العربية بالقاهرة (مارس ١٩٨٠):

«إن تعريب التعليم الجامعي هدف يسعى إليه العالم العربي بأسره وسيله الحق تزويد مكتباتنا بمؤلفات عربية حديثة وافية وقيام الأستاذ بمواجهه قايما حقا نحو لفته...»^(٣).

في مرحلة متأخرة، بات التعريب هو التعامل الإداري والمجتمعي بالعربية.

تلك معان تبعد عن أصل «تعرب» = أفصح، صار عربيا أو تشبه بالعرب.

تعطى المعاجم القديمة معانٍ أخرى ليست من بين المعاني التي ذكرناها. لذلك يحق لنا أن نتساءل عن معنى «تعريب» لأنه يرغمتنا على أن نعلمه من المفاهيم المبهمة، رغم كثرة استعماله.

في ١٩٦١، انعقد بالرباط أول مؤتمر للتعريب قرر تأسيس «المكتب الدائم لتنسيق التعريب في الوطن العربي» تحت الإشراف المعنوي والإداري والمالي للجامعة العربية. فأين نحن وهذا التنسيق؟ سنة ١٩٨٢.

لقد كانت واضحة أهداف المؤتمر وما ألزم به المكتب الدائم إذ حدد مهمة التعريب بالعمل على:
«جعل اللغة العربية أداة صالحة للتعبير عن كل ما يقع تحت الحس وعن المواطنين والأفكار

(٢) آخر المعجم الوسيط ج ٢ (جميع اللغة العربية بالقاهرة).

(٣) يستعمل مصطلح يتخلف تعريب في معنى أشمل: استعمال العربية في جميع الميادين. (انظر كتابه: من أجل تعريب في المستوى، الرباط ١٩٧٩).

والمعانى التى تختلط فى ضمير الإنسان الذى يعيش فى عصر الذرة والصواريخ».

تعريف التعريب، فى هذه الوثيقة الرسمية. أوسع وأشمل من كل التعاريف السابقة. فماذا حُقِّق من ذلك التحديد - البرنامج - النموذج؟

لو أنجز، أو كان فى طور الإنجاز الموضوعى، لحلّ المشكل ولعاشت العربية فى «عصر الذرة والصواريخ». لكن، وبالأأسف، خطوة إلى الأمام وخطوات إلى الخلف، والمسافة بيننا وبين الآخرين تزداد طولاً وعرضاً وعمقاً^(٤).

قد يقال إن المغامرة جدّ صعبة، والمشاكل كثيرة، لذلك مازلنا، نتخبط، بكل الأجهزة الرسمية وشبه الرسمية.

يقيناً، إن مغامرة الدولة الإسرائيلية مع العربية كانت أشدّ وعورة وتعقيداً مما للدول العربية مع اللسان العربى، ورغم ذلك نجحت إسرائيل فى خلق لغة وطنية وتطبيقها فى كل الميادين التى تنص عليها (بالنسبة للسان العربى) الوثيقة - البرنامج التى حررها، بالرباط، مؤتمر التعريب لسنة ١٩٦١، أى: منذ أكثر من عشرين عاماً. وكما نجحت إسرائيل بتفوق نجد نفس النجاح فى الهند - الصينى، واليابان والصين و... (باستثناء العالم العربى). قد يعاد النظر فى التجارب من أجل التعريب، متى سمحت الظروف... لكن من سيحاسب من؟... أية ظروف تنتظر؟

٣ - من المسؤول؟

لكثرة الأشخاص والمؤسسات والأجهزة التى يمكن اتهامها نهار فيمن يستحق قسبة السبق على هذا الوضع المتدنّى.

بيد أن هناك هيئة موقّرة، بفضل طينيتها وفخامتها، ولكونها أعظم ممثل للعرب والعروبة تستحق أن توجه لها أكثر ما يمكن من نقاط الاستفهام. إنها صاحبة المعالى، جامعة الدول العربية العتيدة. فإليها ترجع مسؤولية البطء فى التعريب، أو بالأصح فشله.



نعم، للدول العربية، أو على الأصح لبعضها، نفوذ سياسى يماضى المذّ والجزر، طول السنة، ولكنه نفوذ يدخل فى استراتيجيات الرقعة الدولية. فيفضله اعترفت هيئات أممية باللسان العربى فى المحافل والمؤتمرات الكبرى، وقد صفقت لذلك كل وسائل الإعلام العربى، شرقاً وغرباً، واتخذت من ذلك حجّة على أن العربية لغة حيّة، ودليلاً على أننا «فى طريق... النمو».

حقاً، تعتبر العربية من اللغات الحيّة، ولكن فى المحافل الخارجية وفى الملتمسات، بالداخل... هنا أيضاً مغالطة زكّتها جامعة الدول العربية، كما زكّاها كثير من العرب. فالاعتراف بالعربية

(٤) رغم ذلك، نجد الإشارة إلى ربح لا يمكن نكراته. لقد توفّق معهد الدراسات والأبحاث للتعريب فى إصلاح الطباعة العربية (الرقن والطبعة) لتسهيل القراءة وتوزيع المطبوعات وذلك بتيسير آلات الحروف وإثبات الحركات. هذا ربح ولكن هذا المعهد هو أيضاً يبعث عن «تعريب» منذ أزيد من ربع قرن...

في التخاطب الدولي الرسمي ليس كسباً حقنناه علمياً، بل مجرد جملة من الآخرين أو مراوغة سياسية، لذا يجب ألا يعتبر هذا الاعتراف حلاً يخلصنا من مشكلة التعريب. فلو كان الأمر غير ذلك لما بقي الشكل مطروحاً في البلدان العربية، وإيطاليا يلحاح أن تدرس بالعربية من الابتدائي إلى العالي. إن العربية يرهنت، ماضياً، على عالميتها وإمكاناتها في الاشتقاق والتوليد والإبداع. ولكن العرب يظهرون وكأنهم عاجزون اليوم عن الاستفادة من لغتهم. أكثر من ١٥٠ مليون نسمة والتخاطب السائد فيها بينهم، إما بهاميات (عند العامة) وإما بلغات أجنبية (بين الخاصة، إلا ما ندر، وفي ظروف محدودة)^(٥).

إنه وضع غير مسأخ، حولة من المتناقضات لا مفر من مجابته، ولن يفوز بالقبلة إلا مجموع الدول العربية متحالفة.



صدرت عن أجهزة تابعة للجامعة العربية جداول بمصطلحات «علمية»، ولكنها لم تقم بالتنقية و«التنسيق» الذي كان يؤمل منها، واكتفت بجعل ألفاظ بلغة أجنبية يقابل كل واحد منها لفظ عربي. تلك طريقة أضرارها أكثر من فوائدها، إذ لكل لفظ، في أية لغة، معان لا معنى واحداً يقابل بلفظ واحد من لغة أخرى. وهذا يضيف تضخماً للبلبلة والإحجام إلى انعدام طريقة علمية جديدة لوضع المعاجم. فلا يكتسب اللفظ/المصطلح معنى من معانيه إلا داخل جملة، على أنه غالباً ما تنفقر الجملة نفسها إلى محيط، إلى نسق لتضم هي أولاً، وليفهم اللفظ فيها بعد ذلك. لفظ أعجبي أمام لفظ عربي، أو العكس، لا يقدم التعريب، كما أن الشغف بالألفاظ المجعولة، على حساب الألفاظ المعروفة التي فصلها الاستعمال وقرّبها من الأذهان ليس تعريباً. لم يسجل التاريخ أن أحداً تعلم لساناً ما يحفظ عن ظهر قلب ما في القواميس، أو في كتب النحو والصرف. تكتسب اللغات بالممارسات، بمخاطبة المكتوب واستيعاب المسموع. فيجّل الكتب المدرسية بالعربية كانت، إلى وقت قريب، تعنى بالجانب الدعائي الإقليمي أكثر من العناية بالمنهج. كما أن حظ الدارجات في ما تظفّر علينا الإذاعات والتلفزيونات أوفر من حظ اللسان العربي السليم^(٦). تُعلم معاهد «جوتة» اللسان الألماني في ستة أشهر، بالطرق السمعية البصرية، وتركز بالخصوص على إقامة الطلبة الأجانب عند أسر ألمانية لتحصل الممارسة. وما جعل هذه الطريقة ناجحة أن اللغة الألمانية هي هي في التخاطب اليومي، في البيت، وفي الشارع، وفي الإذاعات والتلفزيونات والسينما. أما العربية... فلا يحاورها الكتاب إلا الأوراق، تاركين الأنشطة العادية في راحة شاملة، قاتلة...



(٥) منذ سنوات قلّلت عجمت، بكليتي الطب والهندسة بمصر، السنوات التي كانت معربة إنها صفة أصابت التعريب، في الصميم.

فقد استكت الكتاب والمؤلفين عن التعريب، أعلم هذه «الردة»؟

(٦) قد درستنا هذه المسألة، وضررنا عليها لثقة في كتابنا «تأملات في الفن واللغة»، الدار العربية للكتاب طرابلس - تونس.

اللغة لا تُورَث عن طريق الدم والعرق. إنها ممارسات يومية. لذلك، إن قوّة اللغة فيها يفعل بها أكثر مما يقال عنها. فلما أن تتحرك اللغة، وإما أن تموت. وكلما تحركت امتزجت بالحياة وخلقت الحركة بما نقوله وبما لا تفصح عنه. إنها ليست مجرد أصوات/أقوال وحسب، إذ لكل كلام مجال يتجاوزه، حقول ما - وراء - الكلام. فاللغة قوالب ذهنية ومواقف: «كلمة الحر دين عليه»، «أعطي كلمته...» «لم يف بكلمته» «رجل بلا كلمة»، «نكلوا تعرفوا»...

تَكَلَّم = قال أشياء وكنم أخرى؛ وللمكتم أيضاً وزنه في المعاملات. جاء في حديث نبوي: «إنما الأعمال بالنيّات» فالنية تصميم لمشروع والتزام، ومن ثمة نزوع إلى ما سيكون، أي مسؤولية عن المستقبل، القريب أو البعيد حسب محتوى القرار ومداه. أما اللغة فصناعة مكتسبة وتنسق تنموذج فيه وتتكيف الذوات مجتمعيًا وإنسانيًا، حسب الظروف والأوساط. فاللغة أداة/أدوات للوعي والتفكير، وبها يحصل تغيير التفكير من تأملات إلى أفعال. فطبيعي أن تضمحل القدرة على التفكير بجمود اللغة وتزدهر بازدهار مستوى التعبير ودقته. فاللغة هي المظهر اللفظي/ الصوتي للوجود الذهني والمجتمعي للكانن الحلي المتمنطق^(٧). إن الألفاظ ليست هي كينونة ما نرى ونسمع ونقول. للألفاظ قوّة سحرية مخيرة، ولكن الساحر - المسحور هو الإنسان الذي يصنع الألفاظ ويعمل ويتعامل بها ومعها. أما العرب فيرقصون الألفاظ فوق الأدوات، كأن الإنسان هو خادمها، وكأنها أكرم منه.



عيب معاكس هو السيلان في اختراع الألفاظ دون أن تدعو لذلك ضرورة تعبيرية إنها فوضى «الموضة» موضة زمنية^(٨). وإن للموضات قوّة على مقاومة الجدية والثبوت. بيد أنه عندما تنتهي لا يكون السقوط تدريجيًا، بل بفتة.

العربية في حاجة ماسة إلى مرونة، وإلى تيسير لتصبح حقًا أداة خطاب حضاري معاصر، لا إلى تعقيد وتشعيب. في «عَرَبٍ» و «عروبة» ب، ومن عَرَبٍ = أفصح بعد لكنة (بالنسبة لنا: بعد نكسة). فَعَرَبَ الكلام يَبْنِيه وأَوْضَحَهُ قَمَنَهُ: أعرب عنها في ضميره = أظهره بوضوح. ومنه عند الفقهاء: «البكر تعرب عن نفسها».

(٧) تفصل «متمنطق» على الكلمة الأرسطية «ناطق» للدلالة على الصليات التي يقوم بها الإنسان عندما يتكلم (من نطق - ينطق) أما متمنطق فمن منطلق. اتنا لسنا «ناطقين» بالطبع بل نتدرج على الكلام وفق اكتسابنا قطعًا من اللغة. بدأنا ن فكر طبقًا لـ «منطق». فالمنطقية كسب نتيجة جهود متواصلة.

(٨) الأمثلة كثيرة نكتفي بالإشارة إلى آخر ما صدر لمصطفى التيرى بالاشتراك مع عبد الصمد عيسى الدين وهو «رسالة مفتوحة إلى جلالة الملك» شركة الطبع والنشر، الدار البيضاء (أكتوبر ١٩٧٩). هنا نأخذ من الرسالة: «الجغرافية» «الأنظمة الاشتراكية الإلهام تورد في تلك الحماية والاستدالة لا ترفض غير قالس المرض والطلب ولا تطرب إلا لتكسر ثوبات البورصة مرورًا بصناعات التنافس...» ص ١٠، «قوى تلصق بالخامسة [...] لا يشبه تحتها التحفوي» ص ١١، «الخامسة مستعمل، لكن هنا نحن استعمل الماضي». «أفريقيا الصغيرة» ص ١٣، «الخبايا الأمريكية وصلت رسائلها الجماعية» ص ١٣ «في سياق سياسي» ص ١٥...

٤ - مسؤولية مشتركة:

لجامعة الدول العربية الحظ الأوفر في المسؤولية عن تعثرات التعريب وضآلة الحركات الثقافية والفكرية العربية، إلا أن للكتاب والمفكرين حظاً ليس بالمتواضع. يؤكد الأستاذ الرئيس، إبراهيم مدكور:

«إذا أردنا علماً عربياً عربياً عربياً المعلم والكتاب»^(٩).

ويمكننا أن نضيف: إذا أردنا علماً عربياً عربياً عربياً الكتاب بإنزالهم من يروجهم إلى ساحة العمل والمعاملات، وأخرجنا أكثرهم من الغربة في الغرب، ومن الانبهار بكل شيء فيه رائحة الغرب دون غربة. فذلك ستجسّس النبض بجذبة.



صدر لتوفيق الحكيم كتاب تحت عنوان «حمار الحكيم»^(١٠). تبدأ صفحاته الأولى بالعربية، ثم يتخلل عنها المؤلف ليكتب بالعامية المصرية وكأن لسان حاله يقول للقراء: خارج جمهورية مصر العربية:

«لم أعد أهتم بكم. فمن أراد أن يقرأني فليتنخلّ عن العربية وليتعلم العامية المصرية». هنا يأخذ «تعريب» معنى جديداً هو: تصير العربية..

ما هذا يا حكيم؟ أتريد أن يقضى على الرابطة الأساسية المشتركة بيننا وأنت عضو من بين الخالدين لجمع اللغة العربية، ومن أوائل المؤيدين، نظرياً وعملياً، للتعريب الحق، ورئيس اتحاد كتاب الكتانة؟..

يذكرنا موقفك بـ«ثرثرة فوق النيل» لنجيب محفوظ. صدرت تلك الرائعة بالعربية ولكنها نقلت في السهنا بالعامية المصرية!

كيف أجاز الحكيم و محفوظ لنفسهما المشاركة، مباشرة أو غير مباشرة، في التآمر الفعلي ضدّ اللسان العربي؟

أليس من البديهي أن مصر مصر يرتبط بمصر الأمة العربية كلها، كما أكدته حرب أكتوبر؟ وهل يمكن تصوّر أمة عربية تقوم على العاميات والدارجات؟

نعم، لكل واحد الحق أن يخفى أو يكتب بأية لهجة أو دارجة شاء، على شرط أن يكون ذلك للاستهلاك المحلي فحسب، وأن يبيّن ما يستحق التصدير بلفظ مفهومة في باقي العالم العربي، وإلا بقيت القطيعة تصفعتها، رغم كثرة الشعارات، مثل «أمة عربية من الخليج إلى المحيط...». إن

(٩) من محاضرة ألقاها بالرباط سنة ١٩٧٥.

(١٠) بيروت، ١٩٧٤.

واقمنا واقع العزة المفجع : شعوب عربية متمزقة لا تحيا الوحدة إلا بالخيال والعاطفة والشعارات. أكثر من ٨٠٪ من العرب لا يحسنون القراءة والكتابة، ومع ذلك أن بعض فئتنا وكتابتنا يسمحون لأنفسهم بأن ينفذوا الأقلية الموبجة بما لا يظلم ولا يظلم. أما المطابع العربية فلا تدفع إلى السوق، على مدى سنة كاملة، إلا ٥٠٠٠ عنوان جديد من الكتب (ولا يمثل هذا العدد حتى ١٪ من الإنتاج العالمي، مع أن عدد سكان الأعطار العربية يتعدى ١٥٠ مليون نسمة....)



ولم يقف توفيق الحكيم عند الكتابة بالدارجة المصرية، بل أصابته شظايا قنبلة فرعونية يفجرها الانزاليون كلما أرادوا شراً بمصر وبالعرب، تشتيتاً للشمل. لقد أخذ الحكيم يدعو الكتانة إلى الانطلاق على أهرامها ونيلها، وحتى في هذا ليس لتوفيق الحكيم «شرف» الأسبقية... لقد جاء متأخراً عن أحمد لطفي السيد الذي اعتقد أن مصر تكون بذاتها أمة. فهل تستطيع مصر أن تحقق استقلالاً كاملاً بقطيعة تمزها عن عالم الإسلام وعن عالم العروبة؟ فأبو الهول لا يقدر، بأنفه المكسر، أن يشم الأحداث ويتلقاها بصمود دون تعاون بين المصريين وإخوانهم، لغة وتاريخاً ومصرياً. إن أمثال الحكيم في تصور مصر جديدة مفصولة عن محيطها الطبيعي والإنساني والتاريخي يعملون منها أبا هول حديثاً وأصم، لا يسمع ما يجري في القرن العشرين (السوق المشتركة، وحلف وارسو، والحلف الأطلسي...)، وإنه لأبو هول محروم من حاسة البصر، لا يرى أبعد من أرنبة أنفه....

مسكين ذلك المولود المعطوب الذي يثنيه الحكيم! فحق سيتحرك؟ دعوة الحكيم لن تعيد أذاناً صاغية لدى المصريين. فشخصيتهم واسعة في الإسلام والعروبة رسوخ أبي الهول (الحقيقي) في تربة مصر الوفية، ربما أن الحكيم. يش من تصرفات بعض العرب، وأصابه التشاؤم من النكسات والخيانات، ففر بنفسه إلى قمر داره (بل إلى «قفص الأهرام»...). هكذا سرقت الأحداث الأرض من تحت أقدام توفيق الحكيم، فتمثرت خطواته ونبا قلمه^(١١).

٥ - الجامعة أو الجبل العقيم :

لقد مرت أربعون سنة على تأسيس جامعة الدول العربية والعرب لم يجتمعوا على أية مشكلة مصيرية فحلوها؛ لا برامج التعليم توحدت ولا مناهج البحث نضجت، ولا لساننا تحرر من هيمنة اللغات الأجنبية ومن العاميات الإقليمية، ولا استراتيجيا محكمة وضعت لتسلحنا ضد التخلف، ولا مشكل درسته بكل أبعادها وبدقة، وعبرت عنه بدقة...

لا نظلم الجامعة العربية! لقد ولدت.. فأرأ، لكنه ولد.. ميتا.

لذلك، كل ما ورثناه عن الجامعة العتيبة من السلبات جاء بلا مثيل، فتقرزنا وقرفنا من حضارة

(١١) سنعود إلى مناقشة توفيق الحكيم، حول مواقفه الأخيرة، في الفصل الذي يلي.

لم يظهر القابضون على زمامها أنهم راشدون. لقد بقيت الجماهير العربية تحت الحضانة الجبرية لا تتحرك. ولا تتصرف.

فلتكسر القوالب الجاهزة!

ولنحس نقط الضعف بموضوعية، لنرى التخلف في عمقه.

إذ ذاك، وإذ ذاك فحسب، تضح معالم طرق النهوض واضحة. فلكل فترة من التاريخ مشاغل ومشاكل تفرض مفاهيمها وأساليب للتعبير عنها. إن أوضاعنا تفرض اليوم أسلوباً لخطاب يخولنا التعامل مع المحيط الحضارى لنخرج من طور الطفيلين وتقوم بدور المساهمين.

يأتيها «اللفاء»!

ويأتيها «المريون»! ويأتيها «المتفاضحون» متى ستعون أن حصر الاهتمام في الشكليات وغريب اللفظ لن يدلنا، أبداً، على العنوان الصحيح للتقدم الصحيح؟

فمنذ رحل عن مناخنا الفكرى حق المبادرة والاجتهاد، افقدنا القدرة على الإنتاج، أى إنتاج، وما نحن نبحث بلا منجى، وفي الوجهة العكسية للوضوح تيه!

يتحدث (غوسطاف لوبون) عن ممثل محترف كان إبان حرب ١٩١٤ هزأ من الجمهور. فكلما حلّ يجمع بدأ يستعمل ألفاظاً غريبة، فينال إعجاباً ينمو بقدر ما تنمو غرابته، ويكثر عددها، وأحياناً يلقى مجاًلاً بلا معنى تتكرر فيها ألفاظ لها رنة عاطفية، مثل وطن وشرف ورأية، فيتمسّس الحاضرون كثيراً ويصفقون بهمة وتأثر، كما لو كانوا يفهمون معاني المنطوق (وهو عمداً بلا معنى)، وإنما هم يطربون عاطفياً برنة ألفاظ.

٦ - الثثرة والخطاب:

اعتاد المناطقه الصوريون أن يعتبروا الجملة، في اللغة المادية خارج سياقها، أى أنهم لا يحكمون عليها إلا بعد أن يخرجوها عن الوضع الذى ينطق بها فيه.

هذا الموقف جائز ومعقول، عندما يتعلق الأمر بتحليل لغة الرياضيات الكلاسيكية، لكنه يصبح دون جدوى، عندما تكون الجمل من اللغة المادية، فالجمل ليست «مفيدة» إلا بقدر ما تقترب من محيطها في النص، إلا إذا أحالت واستنتجت أو ارتبطت بكيفية ما مع نسقها العام، إنك «تتكلم» لأنك تبحث عن حل لمشكل أو إبداء رأى، أو إخبار عن ملاحظة أو إحساس. فالكلام دائماً هادف: يحاول المتكلم أن يواجه مشكلاً وكل مشكل يدخل في شبكة من المشاكل، وكل شبكة تربط صاحبها بآخرين، قبولاً أو رفضاً، إيجابياً أو سلبياً فيتناصرون أو يقاومون. فالمشكل، أى مشكل دائماً «مشكل - شبكة» شرك مكيد ينجّ بنا في محيط أشياء وكائنات وأنظمة وأجهزة مرئية ومسترة. فمتنمنا أصغر عن مشكلتي/اهتمامي/قضيي، لا أذكر كل الأبعاد والتشابكات محيطها جميعاً. إني أفرز العناصر التى يجب/يمكن/يباح/يسمح بها/ لا إحراج فيها، وأستين ما أرمز إليه أو أخفيه تماماً/أسكت عنه/ أحفظ به لى.../أشك في فائدته...

من هنا يستنتج أن اللغة تفرض قوة ذهنية، وحكمة، وتمقلا، وقدرة على تمييز ما يقال عما لا يقال، ومتى وأين يقال، أو لا يقال. فكل جملة تجتهد قدرات مختلفة لدى المتحدث، إذ تستلزم حضور المنطق وقطة الانتباه، وقوة ميادرة الذاكرة/التذكر، وخسوبة المخيلة/التخيل. فبدون ذلك يسقط القول إلى مستوى الثثرة، إلى الاخطاب، وإن جاء فصيحاً لغوياً ونحوياً وصرفياً، كخطب وخطابات الجامعات العربية. فليس كل الجمل المحسنة التركيب، المقبولة صياغة وشكلا، تكون كلاما، الكلام الخطاب.

فالكلام:

- إما رسالة تفتح حوارا مفيدا مفهوما دقيقاً (بلغة فيها أغلاط، أو بلغة بلا أغلاط. في الحال الأولى، قد يكون الكلام مفيدا، لكن في الثانية أفيد)؛

- وإما جمل ذات صياغة مضبوطة، ونصيبة/صحيحة، إلا أن فصاحتها فنيا، وصحتها شكلا، قد تكونان على حساب المحتوى؛

- محتوى غامض/ملتبس.

- محتوى ضئيف/ناقص.

فالأول مضطربة للوقت، ويبرر إلى تأويلات محتملة أو خاطئة، وفي هذه إسامة إلى المتحدث إليه. والثاني يضايق المتكلم، ويسبب إلى الخطاب وإلى المتكلم معه في نفس الآن.

الحالان مما مصيبتان تنزلان بالفكر لأنها تصيبان الصورة والمضمون، فلا بد من امتزاج المحتوى المتميز بالشكل الواضح للحصول على أحسن الكلام، والكلام الجيد ما يجنب القموض.

ذاك هو التقييم الذى يفرضه المنطق لأنه يبرز المهمة الأداتية للغة ويؤكد رسالة الكلام ودوره المبدع الذى يضخم حجم الابتكارات بقدر ما تتشابه مشاكل الأفراد والجماعات. فكل نص نقرؤه وكل كلام نسمعه يدعونا إلى سفر في عالم التأمل، يقدم لنا خريطة لولوج المجهول ونرى، ونسمع، ونقول الأشياء والمعاني والظواهر.

تلك نظرة عابرة عن مشروع التعامل مع العربية تاملا متفتحا، وتوطئة لتلمس السير نحو تعريب جدي تدفع إليه الحاجة من الداخل، لا الشعارات. التعريب؟...

عفواً، أيتها الجامعة العربية... المصطلحات لم تتحد المعاني لم تتسق. إنك لم توحدى أية شفرة علمية، ولم تجزى أى قاموس منهجية تنوحي قواعد اللسنيات الحديثة...

يا جامعة الدول العربية، أين أنت من الواقع؟ ومتى ستقومين بنقد ذاتي فتصرفين بتصديقك في تلك النكسات؟ وأين هي النتائج المتوخاة من مؤتمراتك، وأموالك ولجانك ولجبناتك ومكاتبك ورجالك ورجالك وخبرائك؟

هل نعلم القضاء على الأمية؟
حقاً، تأسست الألييسكو العربية (نسخة إلى حد ما من الأونيسكو العالمية) فقيل:.... مرحباً
بطوفان جديد من الخطب والكلام المباح الذي تصبیه برودة الصباح، فيبتعث ويزداد طولاً وعرضاً
وفصاحة!...

٧ - الجامعة وطريقة النمو المسدود :

«لقد مضى نحو نصف قرن ونحن نتحدث عن مكافحة الأمية، وأخشى ما أخشاه أن تكون
نظم تعليمنا في مراحلها الأولى مصدر أمية مستمرة. أما الكفايات والتخصص فالتشكى من نقصها
ملحوظ، لا سيما وعلمنا واجب نحو أنفسنا ونحو العالم المحيط بنا، وقد تحفظنا» (إبراهيم
مذكور)^(١٢).

مما يبعث على الأمل أن يأتي تصحيح مثل هذا من شخصية كبيرة ومسؤولة، لا تخاف النقد
الذائق. إن الإحساس الواضح بالتقصي يفتح الباب لتداركه.
لكن، أين هي أصوات المسؤولين الآخرين؟
أين أودعوا الصراحة وبعد النظر؟

أفسر سكوتهم بالرضى عن الوضع الثقافي فتمتد أن التعليم والبحث العلمي بخير، وأن
المتقنين يسهمون في تحسين الوضع الاقتصادي والجامعي، وأتأ بالتالي على حق عندما ندعى أننا «في
طريق... النمو»؟

كلما تحدث العرب عن أنفسهم ادعوا أنهم من «الشعوب النامية» أو «في طريق النمو». إن هذه
العبارة تنبئ على الواقع. يؤكد إبراهيم مذكور:

«لقد تأخرنا في العشرين سنة الماضية تحلفاً بيننا؛ لأن معاهدنا لم تستكمل أسباب البحث
والدراسة وضاعت مواردها عن البحوث التي كانت تربطنا بالنهوض الفكري والثقافي في العالم
الخارجي» (نفس المصدر، نفس الصفحة).

إذن، السير ليس في اتجاه النمو، بل في طريق التخلف. أليس المسؤول عن مثل تلك
الاستعمالات الخاطئة لمفاهيم أساسية هم بعض المتقنين الذين لا يحترمون دقة تعبير ولا أمانة
قول؟

إن القوضى في التعبير تحدث بلبلة في وعينا للواقع، وبالتالي تعرجل مجاهته. إننا نعيش على فتات
مائدة الحضارة المعاصرة، ومع ذلك ندعى أننا «في طريق النمو»! غيرنا يزرع، ونحن نستورد بقايا
حصانه العلمي والتقني والسكري والمذهبي من الإبرة إلى الطائرة، ومن رقصات السوينغ إلى نرة
الأرستقراطية المزيفة. نعم، من الإبرة إلى التكنولوجيا. قد يكون قول الشاعر صحيحاً «سم
الحياط مع الأحباب ميدان» شريطة أن يكون الميدان ميداناً للعمل المشترك.

(١٢) عبد اللال المصممي، هؤلاء يقولون...، ص ٤١.

تسير الجامعة العربية بإيقاعات ليست على ساحة الواقع الفعلي، بل تتصل بواقع خلقناه لغويا وأطريناه بالشعارات وضمناه بالسجع والبديع. فالواقع الذي يخيم في أذهاننا لا ينطبق على ما في الأعيان. إن وظيفة التعريب الحق هي أن يجعل اللغة العربية تفصل بين عالم الأسطورة وعالم التاريخ. فالمعاني تتقلب في الألفاظ وكلما كان القالب المستعمل مهلهلا جاءت المعاني مبتسرة. إن المعاني الناضجة هي التي تصور تماما وبدقة موضوعاتها الخاصة، فلفظ «تعريب» نفسه لم يتضح بعد والتجارب لم تنضج. فكيف بنا، مع باقى المباحث؟ هل حددت قسماها؟ للإجابة على ذلك، ستمرض بعض الأمثلة ونبدأ بزلقات توفيق الحكيم.

افضل الثاني

من الدارجة إلى العزلة (توفيق الحكيم والحيد المارق)

١ - العامية، فالحياد، ثم...

نستهلك مفاهيم مبهمه، ونلتمن على استعمالها حتى أمسى الإيهام تعميقاً غرضياً يجعل الفكر مضطرباً، دائماً في وضع بين وضعين، إدراكه تقريبي واستدلالاته تقريبية، وبالتالي أحكامه تقريبية. إنه دائماً في منزلة بين الإفراط والتفريط، يسير بلا انضباط.

هناك ما هو أكثر مرارة وخطورة من هذا، هناك مقاومة خفية أحياناً وظاهرة أحياناً، للغة العربية كخطاب وطني مشترك، كجهاز تعبير عن وجدان ومسير أمة ومطامعها، وهذه المقاومة تأتي عن قصد ومن أعلى. من كتاب يوزنون بالتقاطير المقتطرة.

إن الذي يتنازل عن لغة أمته (وهي مقومها الأعظم) قمين أن ينجر إلى تنازلات أفظم، إلى تكرار قومه. وهذا ما وقع، فعلاً لتوفيق الحكيم. فبعد التنازل عن العربية لفائدة الدارجة (كما رأينا عند الحديث عن التعريب)^(١)، ها هو يعمل على أن تتنازل مصر عن عربيتها لأن الحياد في نظره هو:

«ما يلائم ظروفنا ويناسب واقعنا، أريد الحياد الذي يكفل لمصر النظر في مصلحة مصر قبل كل شيء، وأن يكون جيش مصر للدفاع عن مصر أولاً»^(٢).

انزلق توفيق الحكيم ولم يوفق في اختيار مكان الوقوف إلى اليوم. حاد عن واقع العالم العربي وموقع مصر فيه، فإذا به يصيح صيحات نشجة في جوقه الوجدان المصري النابض، خرج الحكيم عن إجماع العرب والمسلمين، وها هو يدعو إلى حياد مصر وابتناءها عن العالم العربي. يريد مصر منكمشة بلا أجنحة، يتيمة بلا أهل ولا إخوة، منفكة عن فلكها الطبيعي والتاريخي والماعطي^(٣).

أيتناسى الحكيم أن العرب، شرقاً وغرباً، كلهم في الهم مصر؟

فلا ريادة ولا زعامة ولا قيادة بين الإخوة .

يريد الحكيم لمصر حياداً شبيهاً بحياد سويسرا. ولكن علينا ألا ننفل عن أن الحياد السويسري

(١) انظر الفصل السابق.

(٢) توفيق الحكيم أخبار اليوم، القاهرة ١٩٧٨/٢/١٨.

(٣) وأأسفاه! لقد استجابت مصر الرسمية مصر السادات، إلى هذا النداء. فقد شامت إرادة حكومة القاهرة الساداتية أن تحاصر الشعب المصري في عالم منفصل تماماً عن العالم العربي أجمع...

يخضع لقانون دولي، سويسرا لا تؤيد معسكراً ضد آخر، وحيادها اختيار إرادي. فلمصر كما لنبرها من الدول العربية، أن تهيج لنفسها قطع العلاقات أو التحالف مع من تشاء، طبقاً لظروفها الخاصة ومصالحها. وبالفعل، إن انتهاء مصر لمجموعة «دول عدم الانحياز» حياد على الطريقة السويسرية، مع فارق بين. ويجبر بالحكيم ألا يتناسى أن سويسرا تتكوّن من ثلاثة تجمعات، ثلاث لغات، ثلاثة أقاليم (فرنسي، ألماني، إيطالي)، وأنها شبه شركة ترمي مصالح أعضائها، باستقلال متداخل، ثم إن سويسرا تعدّ مصرفاً عالمياً، فليس من مصلحة أية دولة، ولا من مصلحتها هي، أن تتغير أوضاعها.

ولتوفيق الحكيم الحق في أن يختار لمصر حياداً على الطريقة اليوغسلافية على شرط ألا ينسى أن الحيايد اليوغسلافي ليس انعزالياً ولا تنازلياً ولا انكفائاً على الذات. فـ «تيتو» قد أسس مجموعة دول عدم الانحياز (مع جمال عبد الناصر ونهرو) ودفع يوغوسلافيا لتنشط كثيراً داخل المجموعة، كما تنشط مصر. فهل يغفل أن تكافح مصر من أجل عدم الانحياز، وفي داخل منظمة الوحدة الأفريقية، وتتزلزل عن كل نشاط أو كفاح إلى جانب من هم أقرب الناس إليها؟ وفي الوقت نفسه تدعو أقاليم مصرية إلى أن تهتم ببلادهم بالقرن الأفريقي؟

إنها مفارقة!



مفارقة بالمجان، لا هي صادرة عن رؤية ثقافية، ولا هي استراتيجية سياسية (سياسية، بالمعنى النبيل والأصيل للفظ). على أن الرؤية النظرية والثقافية تسبق وتهيئ الرؤية السياسية. إنها مفارقة كبيرة جداً وتجتلي متلبسة بالمجانية.

لنستمع إلى توفيق الحكيم وهو يجيب عن سؤال خطير:

ماذا يكون موقف مصر المحايدة إذا تعرض بلد عربي إلى هجوم؟ يجيب الحكيم:

على البلد الشقيق، وهو^(٤) معرض للخطر، أن يتدمج مع «مصر عسكرياً واقتصادياً بما يدخله في حكم الدولة الواحدة»^(٥).

فشرط التعاون بين «الأشقاء» العرب مرهون بقبول التجرد عن الشخصية الوطنية.. فالمغرب كان مغفلاً عندما يهت بجنده إلى الجولان وسيناء للإسهام في واجب الدفاع عن الأشقاء دون أن يشترط على سوريا ومصر أن تتحدا معه مسبقاً عسكرياً واقتصادياً، داخل دولة واحدة. فلو كان المغرب حكماً (من الحكمة) لطبق ما يفرضه توفيق الحكيم: ألا يؤازر شعباً عربياً شقيقاً معرضاً لخطر غزو أجنبي غاشم إلا إذا.. لو كان المغرب فعل ذلك لقامت قيادة الجغرافيا والجغرافيين «ما هي الحدود المشتركة.. ولصالح النشياسيون والاقتصاديون والصحفيون والعقلاء وغير العقلاء: «على أي أسس دستورية وتنظيمية... ستكون الوحدة؟» وكان على المصريين والسوريين

(٤) نفس المصدر السابق.

والغاية أن يتوصلوا إلى إسرائيل أن تضع السلاح حتى تحلّ مشاكل الوحدة «الحكيمة» (نسبة للحكيم توفيق).



هذا ما يتصل بالحرب والخطر والغزو، أما في السياسة فيؤكد توفيق الحكيم أن على مصر ألا تضحي بنفسها، وتجمّد أرضها المحتلة رهنا:

«إلى حين تحرير أرض غيرها من الأشقاء الرافضين أو المحاسدين أو المجاحدين أو المتصيين. فهو أيضاً من الأمور التي أضاعت مصر بل جعلتها تقسر ويكسب الآخرون»

فهل الآخرون الذين كسبوا هم الفلسطينيون؟

وهل «الرافضون» والمجاهدون هم الذين قاموا. بواجب الأخوة فأعطوا لمصر:

«من أموال ومنع وقروض ما يساوى أضعاف كل ما قلمته لمصر أمريكا زائد أوروبا وكل المؤسسات والصناديق الدولية»^(٥).



نعم، مصر هي الأخت الكبرى المحببة لبقية الشعوب العربية، وستبقى كذلك مادامت صحبات توفيق الحكيم وأصحاب النزعة «المتفرغة» بلا رنة ولا صدى في وعي الشعب المصري. وبالفعل، هذا الشعب يظهر دائماً حساسية مفرطة إزاء رفض عرويته.

يطالب الحكيم ومن على شاكلته، الاعتراف للمصريين بالرياسة على مجموع العرب. في كل الميادين، دون قيد ودون مراجعة، وإلا القطيعة:

لا تعامل ولا تعاون بين مصر والعرب! إنه شرط تمسفي إذ لا ريادة ولا زعامة، ولا قيادة بين الإخوة، خصوصاً وأن الجميع يتخبط في التخلف، ويخطئ بيناً وشمالاً، بأطر دون مستوى الحركة، بلا تنظيم يحكم، وبوسائل ضئيلة. إن التعاون بين مجموع العرب، وبين العرب والثلاثين تفرضه الظروف، وإلا تلاشت الأوضاع أكثر. فالقطيعة التي يدعو لها «المتفرعون» نفى للتاريخ وللواقع وليس في صالح أي شعب من الشعوب العربية، ومن بينها مصر، إنه نفى يظهر عبث دعائه، ويرر انذكاء مصر عن محيطها الطبيعي وجنورها التاريخية القريبة (الإسلامية) يقهرها على الوقوف في واقع انزالي محدود ليرجع بها إلى ماضٍ فرعوني تاريخي بعيد. لقد أرادوا لمصر أن تكون زعيمة رائدة وإلا «بلاش وجع الدماغ...» الذي حاق بالبلاد من جراء التزامات مصر العربية والإسلامية. ولا يخفى قصور هذه النظرة اللاتوادية التي تفهم الحياض فيها خاطئاً، علاوة على تجاهل مقصود للأدوار التي لعبها الاستعمار، سواء في خلق مفهوم «زعامة» مصر، أو في خلق مفهوم «حياض» مصر وتفرعها كآثر للهزيمة المتكررة التي لحقت بجيشها، وقد كان إلى عهد ليس بالبعيد يرفع

(٥) أحمد بهاء الدين في جريدة الأمل، القاهرة، ١٩٧٨/٣/٢٢.

قادته شعار «التورية» والانتفاء، وبالفعل، حاول تجسيم مطامع الأمة العربية في التحرير والصمود قدر ما استطاع، رغم دعاة القطيعة.

٢ - الشوفينية والواقع:

ومن الأمور العسكرية والسياسية ينتقل توفيق الحكيم إلى حملة على الأشقاء الذين عملوا على نقل:

«زعامة مصر الحضارية إلى بلادهم.. ويقومون النهضة الثقافية الخارجية بل وأنشأوا هناك المجلات والصحف العلمية والأدبية بالعقول المصرية، مما يشعر أن مركز الثقافة انتقل إليهم تاركا مصر الفقيرة في صورة التابع وليس المتبوع»^(٦).

أليس ما ينتجه أى عربى، في ميدان الآداب والفكر لجميع العرب، سواء صدر في القاهرة أو في تونس أو في بغداد...؟ إن فرقة عبد القادر البدوى المغربية قامت بتمثيل مسرحيات لتوفيق الحكيم المصرى بالجزائر وكانت الدعاية على اللافئات الصحافية «تمثيل عربى»، وفي الاستدعاءات: «... تمثيلية للكاتب العربى الكبير توفيق الحكيم...».

ذاك موقف الحكيم، وتلك مواقف المثقفين المغاربة، ولحسن الحظ أن صوت الحكيم لا ينفى كل الأصوات المصرية. يؤكد ثروت أباطة في مقال كان له طنين (الأهرام، شهر يناير ١٩٧٧) أنه على ثقة:

«أن البلاد العربية تكن لأستاذنا الحكيم ما نكته له من تقدير وإجلال [...] ونحن على ثقة أيضاً أن البلاد العربية تعتبر الحكيم كاتباً عربياً وإن أقام في مصر فإن ما قلّمه خلال نصف قرن لم يكن لمصر وحدها وإنما لكل ناطق باللغة العربية في كل مكان».

هل ينكر هذا أى مثقف عربى؟

ما نظن ذلك قد وقع أو يمكن أن يقع، باستثناء توفيق الحكيم الذى مرق من العروبة، فكفر بأثار - توفيق الحكيم - ما - قيل - «عودة الوعى» المصطنع.

ويضيف ثروت أباطة:

«الحكيم مرشح لجائزة نوبل، فإن نالها فقد نالها كل أديب عربى، بل ما أحسب أنى أبعد عن الحق، إذا قلت إذا نالها فقد نالها كل عربى».

ثروت أباطة على صواب فيما قال، وكل ما تتمنى أن يكون نفس الشعور لدى كل المصريين، وبالأخص توفيق الحكيم، إذا نال جائزة نوبل أو غيرها، أى عربى من أى بلد آخر. فليطمئن الأستاذ توفيق الحكيم أن الكتب المصرية والمجلات والصحف المصرية والأغنية المصرية، مازالت - وستبقى - مقروءة ومسموعة في العالم العربى، ولها اعتبار ربا أكثر مما في مصر

(٦) أخبار اليوم، نفس العدد السابق.

نفسها. فهل سأل توفيق الحكيم ناشريه أين توجد غالبية قرائه؟ فليتقين، سيادته أن ما يكتب عنه في الصحف والمجلات، خارج مصر، وما تبعها عنه من رسائل جامعية بالعالم العربي ليخالف ما يدعيه. فمئذ سنوات ونحن بالمغرب نروج باسم الحكيم لجائزة نوبل، لأنه كاتب العرب لا كاتب مصر وحدها^(٧). وستبقى الأمور كذلك لأن دعوة الحكيم لن تتجح. إننا نفرق بين سياسة بعض القادة المفروضة لوقت موعود، وبين الثقافة العربية المشتركة التي هي للجميع، من الخليج إلى المحيط، مهما تغيرت الأنظمة وتقلب الأفراد.



يكفى القفز من الأشياء إلى تقاضها ومن الحساسية المنفصلة أبداً، ومن الخلط بين الأصل والفرع! ألم يعد الحكيم يفرق بين الأجل والمنتظر المكتمل، بين الوطنية والشوفينية التي تسمى؟ يفضب عنثما لا يجد قراء لما يكتب ويلعن الأمية والأمية، فلماذا كثرت المجلات والصحف والكتب ووجدت قراء، وأخذت تزدهر، لمن الظروف والكتاب والقراء... فيما أن تحتكر مصر الفكر والمبادرات، ولأ تبرا الحكيم والشوفينيون المصريون مما تنتجه بقية الشعوب العربية. إننا نرفض أن تصبح الثقافة العربية ضحية لنزوات الحكيم، فالدعوة المصرية مصر، دعوة إلى التفكك والعزلة، في حين أن العالم، غربا وشرقا يرمى إلى التكتل. فلكان الحكيم يؤد أن نسبح ضد المجرى الطبيعي للنهر، لأن بعض الكتاب يفكرون برودة فعل عاطفية، يفعلون. ولا يفعلون. بمطف (نيرون) عل روما، ولكنه يجهها أكثر وهي تحترق وشظاياها تتير.. أخذ توفيق الحكيم ناي الحكمة ليفي: «ما أحلى عزلة مصر... ما أحلى الحياه...» وإن امتلأت قلوب المصريين مراة.



الحياه - العزلة - ولو على حساب هوية مصر ومصير مصر، ولن يتم تحقيق الحياه دون تأليب أحاسيس مصر - الشعب ونبضات قلب مصر على أشقائها، فهل من جرعة أبشع من أن تنتزع من شعب هويته وتعرضها ببطاقة مزورة، ومن أن تفك الروابط العضوية لتجعل مكانها خيوط عنكبوت...؟ إنه خداع وتضليل ما أنزل الله به من سلطان، يكفر به «أهل الكهف» كما يرفضه «طالع الشجرة».

هذه البلبلة الفكرية، هذه الشطحات القلمية تمكر الوعي (بعد عودته إن كان حقا قد عاد). إن العرب الواعين لا يقبلون القطعية، ويربأون بمصر أن تصبح خريطة، مجرد خريطة هامدة فوق جدار، أسيا يطلق على أرض، وحلودا...



القضية أن بعض حملة القلم بمصر مصابون بركب الكمال، تنخر الزعامة ذهنهم، لا يعترفون

(٧) إن البلدان العربية لم ترشح أي فرد لمزاولة توفيق الحكيم، بل ما يلاحظ هو أن مصريا مقبها بالمغرب ادعى أنه مرشح (ومن رشحهم؟...) فأعادت البلبلة رغم أن القضية كانت مجرد «نكتة» وأن توفيق الحكيم على علم بذلك ومنتهن أنه ليس للنتيقين الخطرة ناقة ولا جمل في ذلك وأن الحكيم هو الذي كان مرشحهم (من منظور ماشيه «المرى»).

لأحد من الشعوب العربية بأى فضل ولا يسمحون له إلا أن يكون تابعا أهد الأبدن. فلما أخذت بعض الدول العربية تنتج وتفرض وجودها فنيا وأدبيا وفكريا، وبدأ صدق ذلك يصل إلى القاهرة، ثار ناثر المرضى بالزعامة والريادة. ولحسن الحظ، أن هؤلاء لا يكونون إلا أقلية القلة. فأروع وأجل وأنبل ما فى مصر سيقى للعروبة كلها. والعكس صحيح. وأما الدعوة إلى العزلة والحياد فزيد يذهب جفاء. إن استلاب شعب هو أن : «يسلب من فكره وحضارته وأدبه وثقافته، أو على الأصح خصوصيته الأصلية المتجددة فى كل ذلك»^(٨).

فقد نجد عزرا للحكيم فى انحرافه عن اللسان العربى وعن العروبة لو كان على الأقل مردود الانحراف لصالح مصر حاليا أو مستقبلا. والمزى يكون مقبولا لو أن الشيخ الحكيم كان يسير اليوم إلى ما شب عليه. لو كان الأمر كذلك لغفر للحكيم مما يدعو إليه الآن لأن «ما جاء على أصله فلا سؤال عليه». أما وأن الحكيم شب على ما ليس عليه اليوم، فلن يجوز أن يُترك وهو فى «العمر الرابع» من حياته يتخطى فيها يضر بمصر والعروبة...



قد يلاحظ: وما شأنكم أنتم المغاربة وشئون توفيق الحكيم ومصر؟
الشأن شأننا لأن الحكيم عملاق من عمالقة أدبنا المعاصر. وثانياً إن الجميع يعلم أن لمصر واجبات على كل عربى، وأن لكل عربى حقاً فى مصر وعلى مصر. لهذا لن نستطيع أن نقول لتوفيق الحكيم: ارتدوا ما شامت لكم الردة، وفلسفوا القطيعة. فالفلسفة قد تنجم السياسة لمدة، ولكن السياسة عابرة، وترجع أخيراً إلى الحكمة الأصلية. وتترك الرغبة والمراوغة تذويبان.

٣ - شعوبية جديدة :

إنما نعمة شوفينية يحدثها توفيق الحكيم، والكل يعلم أن الشعوبية بدأت بفارس وكانت حقناً على العرب، قبل أن تنتقل إلى مؤامرات سياسية. فلن يبد الحكيم ولا مصر فى غير العروبة منتهى فى التحام ولا أعماق فى مودة، ولا أصدق فى عواطف الأخوة. فليس هناك شىء كوحدة اللغة والتاريخ المشترك والثقافة التى تكون دم ولحم أقراننا، من المحيط إلى الخليج، شىء يستطيع أن يجعل قلوبنا تتقاسم نفس الشاعر والأمال والألام، ونفس الغضبة، ونفس النكبة. الابتسامة عندنا ضحكة لما صدها بالنيل والفرات وأبى رقرق... والزفرة بالقاهرة ترددها أنفاس العرب أجمعين. فإن اختلفت الأنظمة السياسية فإن الشعوب على قلب أمة واحدة^(٩).

تؤكد هذا لأننا لمسنه وعشناه فى أوضاع مختلفة (١٩٤٩، ١٩٥٦، ١٩٦٧، وأكتوبر ١٩٧٣) وفى أكثر من بلد عربى. رأينا الناس بالمغرب قد أوقفوا تجارتهم وأعمالهم والتحقوا بالمقاهى والدور ليسمعوا عبد الناصر يحطب عقب نكسة ١٩٦٧، وهم ييكون، والنساء تولول، فالهزب حربنا،

(٨) عبد الكريم غلاب، الفكر العربى بين الاستلاب وتأكد الفئات، ص ٧ تونس الدار العربية للكتاب ١٩٧٧.

(٩) وجدان جماعى نظرى ولكنه لا يكون «القومية» كحركة وتنظيم منظر.

حرب الجميع، كما عرف الناس، في الأزقة والمنازل، بالمدن والقرى، أيام عيد بلا مثيل، في معارك أكتوبر الأولى لأن النصر والمجد نصر ومجد للجميع: في الرباط، وفاس، وفي بلدة وتلمسان شاهدنا الرجال يتهاقون، والبناات تزغردن.



هذا المناخ لا يوفر الشروط الموضوعية لقيام شعوبية. فأسباب ظهور الحركة الشعبية على عهد الأمويين معروفة: عنصرية عربية مقبنة ضد المعجم، جرت إلى رد فعل عنيف معاد للحرب. فما نطن أن الشعب المصرى يمثل أرستقراطية عنصرية حتى ينقلب على العروبة خصوصا وأن القضية هنا ليست بين عرب وعجم، بل بين عرب (أقلية من الكتاب والصحفيين القاهريين) و ١٥٠ مليون عربى موزعين على وجه البسيطة. إن الأوضاع الحضارية سوت بين جميع الشعوب العربية، ووحدت الجميع في التخلف بحيث من البطلان والافتراء على الواقع والتاريخ أن يصرح توفيق الحكيم بأن انتهاء مصر العربى:

«كان مصدر مصائبها ومحناتها عبر التاريخ الماصر».

إن تفضيل هذا الشعب على الآخرين، ورمى العالم العربى بالحسيسة والنقصة لإثم عظيم... أهو تأمر صادر عن وعى، أو مجرد اندفاع غوشتى لا شعورى؟ فإن كان الأول فجزية لا تغفر، وإن كان الثانى فغباوة، ومن الممكن أن يتراجع عنها صاحبها بعد أن يعود إليه الوعى (مرة ثالثة).

كلنا، أردنا أو لم نرد، متخلفون، وكلنا نعمل للغلبة على التخلف ونريد أن نكون متآزرين في السراء والضراء ضد ما حولنا وما يحيق بنا. فإذا كان لابد من تفاضل، فليكن لحساب أفراد يخلصون في العمل على حساب من يتقاعس أو يحون القضايا العامة المشتركة. والنماذج من هؤلاء، وأولئك توجد في كل أرجاء العروبة. إن الكريم من كرم وجدانه وهمة وأفعاله.



غرورا، أو مبالغة، يدعى توفيق الحكيم ومن على شاكلته أن المصريين وحدهم أهل الريادة في العالم العربى، أنهم وحدهم متحضرون وباقى العرب متخلفون. إنها دعوى تبرير الحياد الانتحارى. فمرة أخرى، وأخيرا، نسأل عن الفائدة المتوخاة من هذا الحياد. فلا الاتحاد السوفياتى ولا الولايات المتحدة ولا أوروبا تقبل أن تمتع ثققتها وتتعاون بالتساوى دون حساب مضبوط، ماذى أو استراتيجى، مع دولة تصنع بحياد حاد أشقاءها في الوقت الذى هى فيه في أشد الحاجة إليهم، وهم في أشد الحاجة إليها. فلا محالة أن مصر الـ «محايدة» المعزولة ستضعف شوكتها وتنف ميزاتها الدولى. فماذا أعدت ضد القوى الفاشية التى تربص الدوائر بالضعفاء والمستضعفين^(١٠).

(١٠) طرحت هذه «التبؤات» التشاؤمية قبل محادثات كلب ديفيد طما إن اللمة لم تنته بعد...

إن الحياء - المروء ليس إلا سياسة النعامة. إنه مجرد زوينة في الرمال تعمى النعامة، ولا تضمن لها أى خلاص . لكن، لا خوف على النعامة إذ لا صحفيين لها ولا كتاب ليفلسفوا حيادها ويسفلطوا من أعلى الصومعة العاجية فيلهوها عن الظروف الحاسمة. على أن الاختيار أصبح اليوم واضحا ، وانتباه مصر للعروبة ليس اختيارا ولكنه انصهار.

لا نود أن نذهب بفكرة الحياء عند الحكيم إلى خلفياتها، إيماننا منا بأن للوعى عودة صادقة تكفر عن الانزلاقات الانتحارية. فلولا ذلك لتعرضنا للإجهام المقصود الذى يضيفه الحكيم على مفاهيم مثل «أدب» و «تعاون» و «صدقة» كما يظهر من مراسلاته مع وزير إسرائيل أبا إيمان. نعم، له الحق فى مراسلة من يشاء لكن المراسلة الحكيمية ترمى إلى إحلال أدهاء صهيونيين مكان الأدباء العرب. فنحن نتفق أن تتحقق الظروف المواتية لتعاون بين كتاب إسرائيليين مع كتاب عرب، ولكن بعد أن ينتهى الاحتلال الإسرائيلى للأراضى المحتلة وتتوقف الهجومات على جنوب لبنان ويعترف للفلسطينيين بفلسطينهم.

العبرة الكبرى التى لا مفر من الإقرار بها هى أن التنازل عن اللسان العربى أول خطوة فى الانزلاق نحو الشوفينية، ثم العداء للعرب. فمثل اللبناى سعيد عقل بارز على طريق التفرغ، بدأ بالدعوة لاستعمال الحروف اللاتينية واللغات العامية، فانتهى بالتحالف مع سعد حداد، قائد الميليشيا التى انفصلت عن الوطن الأم، وجعلت فى جنوب لبنان قواعد هجومية تحت تصرف إسرائيل. فالمخاطرة باللسان القومى خطر على كل القيم.

كان من المتوقع أن يصدر رد فعل من الجامعة العربية على أمثال تلك المواقف، إلا أن الجامعة هى نفسها كانت، فى الظروف العصيبة والحاسمة، مبهمه، أسيا ووظيفة، وكانت «محايدة» أكثر من المحتمل^(١١). الهدف من إنشائها (من المنظار البرى) للشعوب العربية) أن تحقق وحدات عربية، إلا أنها خيبت الآمال. لقد بدأت من حيث كان يجب أن تنتهى. فهى «جامعة الدول العربية» لا جامعة «السوق العربية» وجامعة «برامج التعليم العربى»...

(١١) المقصود: الجامعة العربية وما تفرع عنها، منذ التأسيس حتى حركة إنقاذها فى السنين الأخيرة (١٩٧٩). فكل آمال العرب أن توفى فى تحقيق التجديد فى البنيات والتصميمات، بجديّة: وكذلك فى القضاء على تقاليد سياسية «قتل الوقت» فى تناول القهورة والمشروبات الباردة، داخل المكاتب.

وأخيراً!

بعد العردشة مع توفيق الحكيم التي استخرجنا منها أن التخلّي عن العربية يقود إلى التخلّي عن الشخصية الوطنية، سننتقل الآن إلى موضوع أوسع، إلى مصطلحات جديدة في وضعها الحالي، وهي تتأرجح بين تجديد فوضوى وتحجير قاتل. لقد طال زمن الصراع بين حلم أطول من الليل يداعب المخيلة وبين الواقع وهو يصدم البصر والعقل. فمن كثرة الانتظار، لم تعد الحماسة تلهب الأمل.



يا مكاتب التعريب في العالم العربي! إلى متى سننتظر؟

إنكم تفرقوننا بشعارات وعطبوعات، ولكن:

ما حال التعريب عملياً؟...

إلى من نشكو الأجهزة المسؤولة عن التعريب التي مازالت مفتقرة إلى منهج علمي يتجاوز المظاهر؟...

لقد رسمنا، على عجل وبخطوط خفيفة، صورا تقريبية لمفاهيم مبهمة (تعريب، عروبة، تاريخ، ديمقراطية، شعب، نمّو، لغة...)، وإننا نلاحظ أن الالتباس لا يعترى تلك المفاهيم وحدها، بل هناك كثير غيرها يحتاج إلى نخل وبلورة. من أهم تلك المفاهيم: «أصالة» و«معاصرة» و«عقل» و«عقلانية» و«تطور»... كما ستري.

في هذه المرحلة من البحث سيبرز العرض ظاهرة، هي أن المباحث التي سيتناولها الآن وثيقة الصلة بالمباحث التي تقدم الكلام عنها: فصقلانية مرتبطة بمفهوم منطق، كما أن أصالة ومعاصرة لا تتحدان في عزلة عن مفهومي تاريخ وراث. فالذين يقدسون الماضي في ذاته ويتخفون: معيارا وحيدا، ومرجعا أحدا لمناظرهم في الحياة، لن يستطيعوا أن يدركوا معنى «أصالة» ومعنى «معاصرة». إن الماضي ليس هو الـ «معيار» بل مجرد شاهد ومعلم بالنسبة للتقدم والتخلف، على السواء. كذلك الزمان «الحاضر» ليس له في الحقيقة حضور فعلي، وإنما يمرّ. أما المستقبل، بما أنه لما يحل بعده، فلا بد من معلم لما تم لتركز عليه، تاريخيا، شخصيتنا وهويتنا. فالنقلات التأملية التي تصمم المشاريع المستقبلية، وتنطقها، في حاجة ملحة لموازن. كل مشروع يبدأ صورة ثم تصميا قبل أن يتحقق. فالماضي ليس خزينة نموذجية قارة بقدر ما هو حصيلة لتجارب إنسانية. ومن العيث أن يخرج ما ليس بكانن مما لم يكن. وتعتمد النقلات الفكرية على التخيل والتذكر، وإن الذاكرة أساس كل تخيل وكل تأمل، سواء كان خاطئا أو خلّاقا.



يريد منا التراثيون المنطلقون أن نبقى منكمشين أبداً على التراث بعد نزف دمه وتفنيه في القرون الغابرة، بلا حضور فاعل بيننا. يريدنا التراثيون مجرد صدى للماضي، في حين أن المعاصرة تلزمنا أن نرغمهم على أن يعترفوا بنا كأصوات تحدث صدى. صدانا متحرك ويعبر عن أفعال. فالميراث، مهما ضخّم جرمه وعظم كيفه محكوم عليه أن يضمحل إذا لم تصف إليه موارد، ووقف عن التجدد الدائب.

فما هو التراث؟

وما الأصالة؟

القسم الرابع
تأصيل مع تعصير

يبلغ الفن قَمَّةَ الروعة عندما يصل إلى التعبير بصنق، إما عن
واقع حدث، وإما عن واقع هو بصدد الوقوع، أو عندما يصل إلى
الإشعار بواقع متوقع.

٢. ع. الحبابي

الفصل الأول

الأصالة ليست مقبرة

١ - إفراط، أو تفريط :

من الغلط أن نعتبر الأصالة مغلًا أو معيارا للحكم على المستقبل بالقياس إلى الماضي، لأن الثبوت والاطراد علامتان على الركود والتجمد، وهذان يخالفان صيرورة التاريخ.

فزكي نجيب محمود على حق عندما يؤكد أنه إذا أردنا أن نتشرب روح عصرنا لابد أن نزيل عن الماضي كل ما تنهه له من عصمة وكمال، إلا أننا لا نؤكد قوله:

«مهما تكن وسائل الماضي الثقافية والحضارية ملائمة لظروف عصرنا، فهي بالضرورة تفقد هذه الصلاحية في ظروف عصرنا»^(١).

إن شروط الحياة في عصرنا تخالف شروط الحياة في الماضي، لكن لم يحصل طلاق، «قطعة» بين الهياتين. لذلك:

فإذا أن وسائل الماضي «ملائمة لظروف عصرنا» فيكون عصرنا امتدادًا للصور الماضية، من بعض الوجوه، وإن لا «تفقد الصلاحية» كليًا، وإما أنها «تفقد الصلاحية» فتكون غير «ملائمة لظروف عصرنا».

يظهر أنه تسرب في حديث زكي نجيب محمود تناقض مع الإشكالية التي وردت في كتبه القيمة الثلاثة^(٢) التي ترمي كلها إلى البحث عن وسيلة تلتقي فيها الأصالة بالمعاصرة وتزجان. فلماذا:

«مهما تكن وسائل الماضي الثقافية والحضارية ملائمة لظروف عصرنا» نحكم عليها بأنها «تفقد الصلاحية في ظروف عصرنا»؟

إن ظروف عصرنا نتاج تفاعل الثقافات على مدى الأجيال، وليست هم براكين تفجرت بفتة... الخصائص الموروثة لا تبقى كما هي، بل تنصهر مع المكتسبات، في أوضاع جديدة، وهذه بدورها تتغير بالاكْتِسَاب وتصبح عناصر مخصصة ومنصهرة، في ظروف أخرى.



(١) ثقافتنا في مواجهة العصر، ص ٩٦.

(٢) انظر، هنا المدخل.

٢ - شبه إجماع على... سلبيات :

يختلف الدارسون للذهنية العربية الإسلامية في الجزئيات، ولكنهم جميعا ينطلقون من فرضية أساسية، هي أن الذهنية العربية ضحية للتراث، فهو الذى جدها وكبح إمكاناتها. هكذا رُبط مفهوم أصالة بدلوله اللغوى فأصبح يعنى :

«الانتساب إلى الأصل والارتباط بعجلة الأجداد والتميز بسمات تحدد هذا الأصل وتعبر عنه أبلغ تعبير»^(٣).

فمن هذا التراث - الأصالة (حسب خصومه)، ورث النهن العربى الإسلامى الميوب التى يتميز بها، ولربما سيقى يعيش أيد الأبدن تأنها في هذه الدنيا على هامش العصر، لا يسهم في التاريخ، لا منتجاً ولا مستهلكاً..

نحن لا نتكر أن عرب اليوم مهمشون، لكنه تمهيش ليس أصيلاً ولا كلياً. ومن الميث أن يعزى إلى الأصالة. تتجذر الأصالة في كيان شخصى وجماعى في تاريخ وثقافة، فهي هوية وانتفاء. إن الغرب - النموذج هو نفسه يحافظ على أصالته ويدافع عنها. فالانحطاط والتخلف إنما هما أعراض تاريخية أصابت الذهنية العربية فأوقفتها لحين، دون أن تغيرها، رأساً على عقب إلى الحد الذى يتخيلها عليه بعض منظرينا. وأسباب الانحطاط والتخلف تتجلى في كثير من بلاد العالم الثالث، وما نحن نشاهدها تتسرب وتنفش عند غير الثالثيين، وقد تظهر غداً في أعظم بلدان العصر. إن التخلف لا يمتكر، كما لا يمتكر التقدم. فمن المبالغات العنيفة أن تعتبر الذهنية العربية كأنها اتكالية محض وانتهزمية مطلقة. جاء في قوله لزكى نجيب محمود:

«فليست حدود الصواب والخطأ من صنع الإنسان [العربى] لكنها حدود شاءها الله للإنسان». فكان زكى نجيب يحاول أن يعلق انتباهه المتحمس للفلسفة الوضعية عندما يصدر أحكاماً قبيحة على ما يسميه بالذهنية العربية:

فأين هي قواعد الاستقراء التجريبى؟

وأين هو التحرر والملاحظة والاحتكام إلى الوقائع؟

فهل تناسى زكى نجيب محمود أن الفكر العربى قد تأمل وأنجز روائع إبداعية، من المفيد والطريف مخترعاً وكاشفاً لأفاق من العلم والفلسفة؟

إن ادعاء زكى نجيب محمود أن «حدود الصواب والخطأ» ليست من صنع الإنسان العربى تحديد عشوائى لا يعتمد على تحليل لتضاي تاريخية عامة، ويتناسى الفكر العربى الإسلامى وهو يكف التاريخ ويغير مجراه. ولقد حقق ذلك الفكر، في العصر الوسيط، ما يعتز به الفكر الإنسانى على العموم.

(٣) أحمد الشاوى، المرر التناق ٢٤ نوفمبر ١٩٧٦.

كانت للإسلام، سواء في الإطار الديني أو في الإطار الدنيوي، مبادرات ثورية ومواقف شمولية. لذلك، فهو وإن حدد إطاراً للسلوك والمعاملات، لم قيد حريات الإنسان، بل إن ما فعله هو أنه شرع لها طرقاً واضحة للتحرّك. فبلا تلك التحديدات والأطر، لبانت المعاملات فوضوية، داخل النسق الإسلامي، ولما حصلت إبداعات منسجمة فيها بينها ومع النسق ككل.

ينطلق الطابع المميز للذهن العربي الإسلامي ولتجاربه من حريات مقتنة ترمي إلى تناغم طبيعة الإنسان مع الطبيعة.



وما يؤخذ على الفكر العربي الإسلامي التصاقه بالأصالة، ويؤخذ على الأصالة التصاقها بالماضي^(٤). الواقع أن الأصالة ليست الماضي، بل ترتبط بالماضي، وهو لا يمتلكها، وإنما يعطيها أرضية تاريخية تجمع الأغصان الحالية بالجذور في وحدة الشجرة. فالأصالة وهي تضم الماضي إلى الحاضر تصنع صدى لتجارب وجودية وتردّد بقوة الوعي، رنين تساؤلات مصيرية.

ربما كانت الفلسفة الوضعية عند زكي نجيب محمود مسئولة، إلى حد ما، عن تصويره شبه اليائس للأصالة العربية الإسلامية وللذهنية التي شاركت في إخصاب تلك الأصالة. فوضعية زكي نجيب محمود فلسفة انتقائية وصفية:

«تكتفى برصد الحركة الفكرية والظواهر الحياتية مجزأة دون أن تنبع خط سيرها العام لاكتشاف قوانينها العامة»^(٥).

إن الوضعية، بصفتها الانتقائية، ورطت زكي نجيب محمود إذ أدخلته في إيميتين بلا مخرج^(٦): إما العقل، وإما الحرافة، إما الأصالة، وإما المعاصرة. إيمتان يجعلان الاختيار محدوداً، إن لم يكن غير ممكن، ويجانبان للواقع. فالوضعية تحارب الميتافيزيقا (= «خرافات»). لكن، أن تجعل من العقل معياراً مطلقاً، المعيار الأحدث، هو كذلك خرافة؛ أن يفترض أنه لا وجود للامعقول، ولللفظ المنطقي، وللخلف والتناقض، و... فمنناقض للواقع. فالذي يتبقى ذلك الافتراض إنما يضع مصادرةً بلا بداهة، مصادرة لا تقزم على إثبات تجريبي قار، وشامل. إن عصمة العقل خرافة.

طبعاً، بالعقل يُثبت وجود الحتمية. إلا أن الذي يؤمن بالحتمية العلمية ويؤمن بمقتضاياتها الواقعية والموضوعية ويمجموع القوانين التي تترتب عن ذلك إيماناً لا ريب فيه للعالمين، مضطر، في نفس الوقت، إلى أن يعترف - حتّى - بوجود اللامعقول، ويتواجد الحتمية مع الاحتمال واللاتوقع والمصادفة والأعراض.

حتمية الواقع لا تعارض حتمية اللاواقع، كما أن حتمية العقلنة لا تعارض حتمية وجود

(٤) انظر هنا «الفكر نتيجة صراعات» الفصل الثاني، من هذا القسم.

(٥) أحد المناهضين المرجع السابق.

(٦) إيمية: (E.) Alternative, (L.) Alternative

اللامعقول. إن العقل حر في حدود ما يرسمه له الواقع المعقول، أى أن الواقع لا يدخل كله في إطار مقولات العقل، فما يصدر عن العقل ليس كله عاقلًا ومعقولًا.

فباسم الواقع (المعقول واللامعقول)، يمكن محاكاة العقل، ولكن العقل يكفى بالتأمل في الواقع (وبالخصوص ما فيه قابل للتعلق)، فهو لا يستطيع أن يحكم عليه، أو أن يحاكمه بأجمعه^(٧).

٣ - لكل عصر عصره :

لا اعتراض على استعمال «عصرى» وصفًا لمن أحسن اندماجه في القرن العشرين. لكن، من التجنى على اللغة وعلى الواقع أن نصف بعصرى من يتقن، فحسب، رقصة «السوينغ» و «بوب ميوزيك» ويعرف آخر موضة في الأناقة، أو من يكثر من استعمال «حرمان» و «استلاب» و «إيديولوجيا» و «ديالكتيك» و «كبح» وألفاظ أخرى لها سحر «الموضة»...

إن لفظ «عصرى» نسبة إلى عصر : فالعصرى من ينتسب لعصر ما، وما أن كل الناس عاشوا، أو يعيشون، في عصر، فكلنا عصريون.

وضع المجتهدون، في مقابل «عصرى»، زيادة على «رجعى»، لفظ «ماضوى»، من «ماضوية»، وهى عندهم: اتقاد الماضى مرجعًا، على حساب العصر. فالجميع عصريون (إن أبأ نواس مثلاً عصرى، بالنسبة لعصر بنى العباس، ومعاصر هارون الرشيد...)، كذلك إنه ماضوى، لأن لكل شخص ماضياً عليه تتأسس شخصيته، وبه تتحدد كينونته ويتم تشخيصها. فالماضى حضارة وثقافة، أى تراث مشترك، وذاكرة جماعية، ومن هنا فهو «أصيل» في الشخصية.

وما أن التواصل من أبعاد الذات العميقة، «الإنسان حيوان مثق بالطبع» أى حيوان يتواصل مع آخرين، فكلنا إذن «معاصرون» بالطبع، معاصرة مع جميع من يحيون وإيانا نفس العصر، وكلنا معاصرون لن تجمعناهم ثقافة أو تراث؛ لأن لنا ذاكرة شخصية وذاكرة جماعية. عاصر أبو نواس هارون الرشيد وزبيدة وكان يحفظ المملكات، ويعرف الكثير عن أصحابها، أكثر أحياناً مما يعرفه عمن عاشوا معه في البلاط العباسى. وحفظ أبو نواس القرآن، واطلع على تاريخ الفترة التى تفصل وقته عن بداية الإسلام، ذاك هو أفقه الذهني والثقافي ومنظاره على التاريخ الذى يمارسه، وعلى التاريخ الذى يلا ذاكرته ومخيلته ويثرى تفكيره.

فنحن جميعاً عصريون، ورجعيون ماضويون، في نفس الآن، وبالتساوى، وسيبقى هذا التخريج مقولةً محتملة الصحة إلى أن تتحد مفاهيم «معاصرة» و «ماضوية» و «رجعية» بتحديدات أخرى، لا التباس فيها ولا غموض.



قام كثير من الكتاب العرب بتحديد «معاصرة»، لكنهم وقعوا في تناقضات.

(٧) انظر هنا «مطلقة العقل» في الفصل الثانى من هذا القسم.

فمنهم من يدعى باسم التقدمية، ضرورة الاستغناء عن التراث العربي الإسلامي لأنه عائق في سبيل التفتح والرقى، ولا بد من تنظيف ذهننا الحاضر من بقايا ما علق به من آثار ماضى الأجداد، ومن بين ذلك اللسان العربي لكونه ميتاً ولا يقدر على مساهمة صيرورة التاريخ. فعلى مثل هؤلاء المدعين للتقدمية والإصلاح ينطبق المثل «أراد تطبيقه فأعماه».

وهناك طائفة أخرى تقم لنا الغرب، بكل ما له من مزايا ومساوئ، كنموذج أوحده يجب أن تندمج فيه كي ننجو، ولا نجاة عن غير ذلك الطريق.

هذا موقف فكري، له حرمة. بيد أن الغرب بنى ثقافته المعاصرة على أصوله، في حين يظهر أن أولئك المصلحين العرب يريدون من أن نقفز من لا شيء إلى حضارة القرن العشرين، أو على الأصح، إلى ما وصل إليه الغرب في القرن العشرين، متجاهلين التجارب والتيارات الفكرية والتطبيقية الأخرى. إن الوقفة العربية الإسلامية مطالبة في الواقع، بأن تحتك بكل التيارات المعاصرة، فـ «تعرّب» وتصهر في ذاتيتها وفي «أصلتها». ما هو حرى بأن يعينها في الكفاح ضدّ التخلّف.



فهل الغرب كله محاسن؟

يفترض بعض مثقفينا أن المعاصرة تقتضى من العرب، قبل كل شيء أن يضخّوا بترائهم ليطم الاغتراب على أكمل حال. فما مقدار الربح في هذه المقايضة؟

إن محاكاة العرب للغرب استلاب، ومحاكاته وحده يضعف هذا الاستلاب. على أن هناك مستوى ثالثاً للاستلاب، وهو الأفظع: أن نقلد غرباً متحرّكاً أبداً، وبحركاته ينمى باطراد المسافة التي تفصلنا عنه، دون أن نحافظ على أرضية ومعالم. إنه التيه في متاهة. فنحن، إذن لسنا مستلبين من لدن التراث العربي الإسلامي، كما يدّعون، بل من قيل صورة وهمية عن الغرب، همشنا أكثر فأكثر، لتزداد انفصالاً عن مكوناتنا الأصلية والأصيلة.

فعلامة على هذا الاستلاب الملزوني، شكلاً وكيفاً، نسجل أن الصورة الوهمية عن غرب وهمي ترعرت نموذجيتها في عقلنا الواعي وفي عقلنا اللاواعي. إنها صورة تتزعج بإصرار إلى توقيف حركات الغرب ومزجه بهام «نا». ويقدر ما ينفصل الآننا العربي عن جذوره الأصلية بقدر ما يندو قابلاً لكل تشكيل ولكل تكييف يمارس عليه، مع وعي منه أو بدون وعي، مادام قد أسس لا هو ذاته ولا هو غيره. ما ينساق المستلب إلى أن يحيا في زمان ليس، عملياً، زماناً واقعياً، أو على الأصح ليس زمانه. واندفاعاً مع التمدّد على الفردية، يؤدي أو يفرض نمطه من الحياة على مجموع البشر.

بناءً على ذلك، يتواجد عالمان، عالم التغير والتجدّد، وعالم التماثل الفاعل، للحركة، انهياراً دائماً أمام تصورات خيالية عن الغرب المثل.

إن الغرب نفسه يختلف باطراد عن نفسه. إنه في صيرورة متصاعدة. فلا غرابة أن يعتمد

الغريبيون على تراثهم الخاص عساهم يحافظون على معالم ثابتة في هويتهم، ويتفتحنون على ما يجري خارج متاطقتهم، دون تحفّوف من الذويان.



لن توصلنا الاتجاهات السابقة إلى الغاية المنشودة، إلى التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، لأنها تجعل بين قوسين التاريخ العربي الإسلامي، في حين تدعونا إلى الانفتاح على معاصرة مبنية على أصالة ترتكز على تاريخ الغرب. يقيناً أن هذا الاتجاه يجرّ إلى استلاب مضاعف: حرمان. من التواصل مع التراث القومي وتقليد كبش لتاريخ أجنبي.

إذا كانت المعاصرة انتفاضة ضد التقليد والجمود، يستحيل ألا يباركها كل مثقف واع. أما إذا اعتبرت انتفاضة على ركام الأصالة (الهوية الثقافية والأخلاقية وهي تستمر في تكوين وتكيف الشخصية الحالية) فلن يرغب أحد أن يرتقى في أحضان الغير، تزكية للزعائمة الغربية. إننا نقاوم المفاهيم أنحرافاً والمباحث الضبابية التهربية التي سُجِّت فيها على يد الاستعمار، وما تزال سجناءها. فالمقاومة، في الواجهتين، تجعلنا «تقّمين» بالفعل، لأنها مقاومة يفرضها مثل أعلى نعمل على تحقيقه. إن التطور والعقلنة والموضوعية تؤلف البديل العلمي للتفكير الخرافي.



فمقاومة معاصرة بأصالة مرفوضة. لم يرو التاريخ أن أمةً بلا أصالة استطاعت أن تتمصر. لا ينزاع بعض المنظرين العرب في هذا، لكنهم يطلقون معنى خاصاً على معاصرة: فالمصري هو الغربي أو من يتشبه به؛ كما أن العربي أصلي لأنه فقد قدرته على التكيف مع التغيرات فأسمى غربياً في مصر، ما سوى الذهن والسلوك.

لنفرض الآن أن الهدف من التصير هو أن نجعل منّا نسخة طبق الأصل للغرب، إذن، فنسلخ انسلاخاً كلياً عن شخصيتنا لنخلع عن ذواتنا لباس الموت المحتط. أنكون حقاً بذلك توفقنا حقاً في الحصول على بديل لأوضاع التخلف؟

هذا النوع من الإصلاح والتقدمية لن يلقى بالشعوب العربية إلا في مفامرة الغربة، التلف لأن التطور والتقدم لا يحصلان بظلام براق لامع يُبرق به عظام وهي رميم.



حسب التمييز الذي يتقدم به الفكر الكبير زكي نجيب محمود، من كتابه «ثقافتنا في مواجهة العصر» إن الذهنية العربية مختلفة عن النمط الذي يجعل القرار الإنساني غير مسبوق بقبليات. إن وجهة النظر العربية:

«تفترض أسبقية المعيار الذي يقاس به القرار في صوابه أو خطئه»^(٨) بعد إقرار هذه الخاصية المعجبية، يتسامل المؤلف:

(٨) نفس المصدر ص ٥٧.

«هل يمكن التوفيق بين أن يكون الإنسان عربياً يحمل هذه الوجهة من النظر، وأن يكون في الوقت نفسه معاصراً يتطور مع الزمان وتغيراته السريعة؟»

على هذا السؤال، يمكن إبداء ملاحظتين:

كل الذين يزعمون أنه من الممكن أن تدخل أمة المعاصرة، ولو بلا أصالة، يضرّيون المثل بالولايات المتحدة، «العالم الجديد». بيد أنهم يتغافلون عن أن الأمريكيين الشماليين ورثوا أصالة أوروبية حملوها معهم، في موجات استيطانية متوالية. فاختلط هذا الإرث الضخم بما كان عليه السكان الأصليون. فالأمة الأمريكية الشمالية مزيج ثقافات اندمجت وزواج بين أجناس مختلفة أتت من القارات الخمس. حقاً، قتل القادمون الكثير من الأهالي الأصليين، لكن كانت الحرب هي نفسها احتكاكات حضارية، رغم كل سلبياتها.



يستخلص، مما تقدم، معارضة بين «الإنسان العربي» وهو، على ما يظهر شبيه بالبدائي، لأن ذهنيته ذهنية خاصة، (ترفض الحرية والمسؤولية والسببية)، وبين الذهنية المنطقية العلمية القابلة لتجلّد، أي العقل القابل لأن يكون:

«معاصراً يتطور مع الزمان وتغيراته السريعة» (نفس الصفحة).

ماذا ادّعى المستعمرون، عندما استولوا على أراضينا؟

ألم يؤكدوا، في الإيتولوجيات الخاصة بالعالم الثالث، أن الذهنية ذهنتان، الأولى، تتحرك في مرحلة ما قبل المنطق وهي في طور السير نحو اكتساب التمنطق (بفضل الاحتكاك بالاستعمار)، وذهنية المنطق والإدراك العلمي الخالي من الخرافة والسحر؟

- حسب نظرية زكي نجيب محمود، هل ذهنية العربي غير عقلانية تؤمن بـ «قانون المشاركة» وتعوم في ثقافة دروشية تقوم على الأدعية والكلمات السحرية، فيقضي أصحابها أوقاتها في فكّ ما فيها غرابة وغموض ورموز؟.

إن المفكرين الذين يلحّون على أن للذهنية العربية بنيات خاصة تميزها عن بقية الأقوام البشرية، إنما يبرّرون، عن غير قصد، الإيتولوجيا المصنوعة، بعون الاستعمار ولصالحه، ضدّ الشعوب الضعيفة.



إن الأصالة أغطاء الانفعال والتفاعل، فهي إطار الوجدان والضمير في ترابطها بفردية كلّ فرد وبالفرديّة المجتمعية. إنها نسق عام تنتظم، فيه وبه، حركة العلاقات الجماعية.

فالتقدمية الحق، أو المعاصرة الحق، لا تقصد خلاص الشعوب من ذواتها، بل ما تقصده هو أن تحرر الشعوب مما يصيبها من انحرافات عن صواب ذاتيتها بالانسلاخ عنها أو بالانغلاق عليها. إن

وجدان الشعوب وذهنيتها معرضان، على الدوام، لانحرافات تزحف من كل ميدان فتتوقع الثقافة وتتفسخ الأصالة، ثم تلتقي.

إن هذا نتيجته خطير على المعاصرة وعلى الأصالة معاً.

٤ - معاصرة تززع التخلف، ومعاصرة تسهم في بناء المستقبل :

كل أصالة تتغلق على نفسها تيبس وتذبل، فيزدريها الأجنبي، كما يزدريها قومها. ففي موقف المتعصين لما دون تفتح على العصر والصيرورة تأمر عليها، إنهم مقبروها. مثلهم في ذلك كمثل أنصار المعاصرة الذين يجهلون أو يتجاهلون تراثهم القومي، فيسيئون إلى أمّتهم وإلى استمراريتها التمتن. فبتكامل الأصالة مع المعاصرة نسمو عندما نسمو، وعلى حسابه يكون سقوطنا، عندما نسقط.

ذاك ما يغيب عن بعض الكتاب.

ففي عدد من دعوة الحق^(١) مقال عن «الإسلام وقضية المعاصرة» بقلم أنور الجندى. مما جاء فيه :

«إن الإسلام لا يقر الاستسلام لرقّ العصر ويرى أن روح الأمة أعظم من روح العصر» (ص ٢٥).

ما نظن أن الإسلام لا يقر روح العصر، أو أنه يقارنه بروحه. فما كانت المعاصرة، أى التاريخ في سيره وتغييراته الدائمة، ليعارض الأديان أو العلوم أو الفلسفات أى العناصر الحية التى عليها يقوم كيان الأصالة، وبها يتغذى التأصيل. نعم، الأصالة تستمد عناصر التجدد، وبها تتركز البنيات الثابتة، أى معالم السير. فالدين، أى دين، لم يكن، ثم كان، أى أنه حدث في عصر ما، أثر فيه، وتأثر به حتى حصلت معاصرة. فبفضل الديانات الإبراهيمية، تبلورت مفاهيم، وتجهّدت النظرة إلى الإنسان وإلى الكون وانتشرت مبادئ أخلاقية وقيم. جميع ذلك صار مكتسبات إنسانية، أى أصالة تتجدد. ألا يقال إن «الإسلام صالح لكل زمان ومكان»، بمعنى أنه عصري في كل وقت، ويتكيف مع مختلف الأمكنة؟

إن أية معاصرة قابلة لأن تتأصل، تاريخياً لتضحي تراثاً إنسانياً أو قومياً، حسب تحركات ويقظة من يتعاملون معها.

وعليه، لا يمكننا أن نزل الأصالة، أية أصالة، عن مجرى التاريخ في تجده، في تعصره.



ويقص صاحب المقال معنى معاصرة، مصرحاً أن :

«روح العصر ما هي إلا طائفة من التقاليد التى شكلها العصر» ص ٢٥.

تلك التقاليد لم تأت من لا شيء بل فيها ما جاء من الأديان، لأن الأديان، من جملة ما هي. تقاليد أغنت التاريخ البشري. ولا توجد تقاليد مجردة عن علاقات صميمية بمعتقدات، وبأخلاقيات وبمفاهيم إجرائية. التقاليد تاريخ حي.

على هذا، لا نرى معنى لقول الأستاذ أنور الجندى:

«الدعوى التي يطرحها الغربيون بقولهم إن الإنسان يميل نفسه جزءاً من عصره. ومعنى هذا أن يضحي الإنسان بالقيم والضوابط التي أقرها الدين الحق» (نفس الصفحة).

إن دعوى الغربيين دعوى يقرها الواقع: فالإنسان ابن عصره. فهل ينكر صاحب المقال الفاضل أنه، كصالحى مصرى مضطرب إلى العمل طبقاً لنهج عصرى، وبآلات عصرية. ألا يأكل ويلبس ويتنقل، حسب معطيات وتقنيات عصرية! إنه ابن عصره، من القلم الذى يكتب به والمذكورة التي بها أرقام الهاتف، إلى آلة الهاتف نفسه، ومصعد مبنى الجريمة التي ينتسب إليها.... فهل في هذه المعاصرة ما يعود عن الدين، ويرغمه على «أن يضحي بالقيم»؟ في كل الأزمنة تحتد الصراعات بين الأجيال، وبين المفاهيم، وبين التقاليد. ومع ذلك، بقيت الأديان حية، إيماناً وسلوكاً. كان دائماً من بين البشر من يحافظ على الضوابط والحدود التي أقرها دينه، ومنهم من لا يحترم أية قيمة، من أى منبع أنت، فلا توجد قوة في الدنيا تستطيع أن تفرض على أو على العزيز الأستاذ أنور الجندى أن تقبل كل ما يقدم العصر، في أى ميدان، أو أن نقر ما لا تؤمن بصلاحيته، أو أن نتخلى عما آمنّا أنه حق وقيمة. لهذا، لا أصادق على تصريح الأستاذ الجندى من أن:

«واجبنا أن نرد المجتمع إلى الأصالة».

أية أصالة؟

إن ماضينا ليس هو سيرة الصحابة الراشدين «ومن تبعهم بإحسان»، وليس تصرفات عمر بن عبد العزيز، فحسب والحكام والفقهاء المجتهدين، والمتكلمين المتضلعين، والعلماء ذوى الاختراعات ولا... ولا... أصالتنا هي كل ما صدر عن الأجداد، الفضلاء منه والطلحاء، بما قيم، وبها عوائد معادية لتلك القيم.

فما معنى وجوب «أن نرد المجتمع إلى الأصالة»؟

أترجع به إلى عصور غير عصره؟ وهل يقلل المجتمع أن يرجع على أعقابها في الماضي؟ إن التاريخ لا يعيد نفسه، وحيثياته لا تخضع لإرادة زيد أو عمر، ولو تجند ذلك كل جنود الأرض.

العالم العربى الإسلامى، كبقية العالم الثالث، متخلف. فهل يراد له تهميش إضافى في القرن العشرين؟

وإلى أية أصالة «يجب أن نرده»؟ إلى عصر المماليك بمصر، أم إلى عصر ملوك الطوائف بالأندلس، أم إلى أيام سيطرة التتر؟ أم إلى...؟

هذه أحقاب من تاريخنا. إنها، بالرغم عنا، من أصالة العرب والمسلمين.

كذلك، بالرغم عنا، إننا من هذا العصر، وإن كنا لا نسهم في سيره. وإنه لعصر علم وقيم، وفي نفس الوقت، عصر خراب أخلاقي، وحروب عالمية فظيمة، وظلم وعهارة و... بمعنى أنه، ككل العصور التي مرت، له خيراته وشروبه. لذلك لا نقاسم الأستاذ الجندى حكمه على هذا العصر: «هذا العصر عصر العلم قول فيه كثير من الخطأ والتجاوز. فأى علم هو ذلك الذى يفضح له العصر؟».

«هل هو العلم التجريبي الذى يعرف بالمحسوس وتجارب المعامل؟» (ص ٢٦).

الجواب: نعم، هو ذلك. العلم بالمحسوس معرفة، والتجربة أساس في مناهج البحث العلمى، والتجارب في المعامل ضرورة للوصول إلى الحقائق العلمية. فلما هذه الوسائل لتحقيق التقدم العلمى، وأما الرجوع إلى المنجمين والسحرة والمشعوذين. والإسلام يحض على طلب العلم، وينهى عن الخزعبلات. يأمر القرآن باستعمال العقل والاستنتاجات العقلية، والتأمل في الأكوان. والمخابر والتجارب ترمى إلى تحقيق ذلك. يبقى ألا نفتر بالتنتاج وتناسى القيم والالتزام بما يستلزمه الإيمان من توجيه العلم وجهة خير للبشر، والدعوة إلى السلم بين الشعوب، والمساواة بين الأفراد. فليس من مهام العلوم التجريبية أن تعارض الأخلاق والقيم. إن الغرب بكل سيئاته ومساويه، أعطى للمحضرة الكثير مما ينفع الناس. لقد أبدع فضاءً فكرياً ونفسانياً جديداً لمحضرة السرعة (عندما نذهب لأداء فريضة الحج، نأخذ الطائرة). لقد اكتسح الغربيون الطبيعة، وتغلبوا على الكثير من الأمراض المعدية. إنها حضارة فتقت ترعات في حجب المجهول، فصعدت إلى القمر وردعت العديد من كوارث الطبيعة.

فهل الإسلام يحرم على الإنسان، الذى استخلفه الله في الأرض، أن يوسع آفاق المعرفة؟
حاشاء!

يضع الجندى سؤالاً آخر وجيهاً جداً:

«هل ستبقى سيطرة العلوم والتكنولوجيا في أيدي الأقوياء وحدهم؟» (ص ٢٦).

الجواب: نعم، إلى أن تتحد الأمم المستضعفة وتغير ما بأنفسها فتغير أوضاعها. فلم التناحر بين الدول العربية، مثلاً، إلى الحد الذى باتت فيه كل دولة عدواً لأخرى بحيث ولا واحدة مطمئنة على نفسها من «الأشقاء». ومن منها تمتلك إرادتها، حياءً في الاقتصاد والسياسة والتسليح و... و...؟

نتنقل الآن إلى نقطة أخرى نختم بها هذه الإشارات العابرة إلى مقال د. أنور الجندى. يقرّ حضرة:

«فساد الفلسفات الاجتماعية المعاصرة التى تحاول أن تقول بأن الإنسان خاضع للعصر والزمن والته، وليست هذه النظرية الجبرية صحيحة مع الروح» (ص ٢٦).

إن الفلاسفة لا «تحاول أن تقول»، بل تقول بالفعل وتؤكد: أن الإنسان خاضع لزمانه. تقول ذلك لأنه الواقع، وفي تكرانه مفارقة. أليس الزمان مُعدًا من أبعاد الشخص؟ فالمجمادات نفسها تتأثر بفعل الزمان، فأخرى الكائنات الحية. إن الزمان والمكان مقلتان لا يمكن تفكير، بل حياة، بدونها. إن الموت وحدهم يخرجون من المكان والزمان، لأنهم لم يعودوا يتأثرون بها.

وهذا ليس «نظرية جبرية». إنه الحتمية العلمية التي لا راد لوجودها وصرامتها، لذلك ما هو طبيعى، فحتمى ولا يوصف بـ «صحيح» أو بغير صحيح، كما يفعله أ. الجندى. إنه هكذا. أما عملية إبداع تناقض بين ما هو حتمى وطبيعى وبين «الروح» كما يفعله أ. الجندى، فليس من المنطق، ولا من العلم.



في الأصالة / التراث / التاريخ القومى أشياء يجب أن نتحرر منها، كما تحرر أجدادنا من أعراف وعادات، على مر العصور، وفي الأصالة أشياء يجب أن نتحررها من النسيان لتستثمرها في صراعاتنا اليومية. هذا هو ناموس التطور، كما تفرضه الحياة. أما من أراد رفض التطور الحق حتى في أن يمشى على أربع، فسيجد مشاهدين ليصفقوا له، كما صفقوا، ومازالوا، لتخلفنا. تحرر العربى من وأد البنات، ومن روح العصبية، وقامت الوهابية والحركة السلفية بإنقاذ الفكر العربى الإسلامى ومناخه العقائدى والنفسى من أدران الخرافة والشعوذة والطرقية والزهد الدرويشى... نفس المواقف ضرورية بالنسبة للمعاصرة: لا بد أن نتحرر من الكثير من معطياتها، كما لا بد من أن نلتزم بكثير من معطيات وبنيات أخرى. فـ «الحلال بين، والحرام بين»، كما جاء في حديث نبوى: إن القضية قضية حكمة وعقل، نكتسب بها قدرات على تمييز الخير والصواب والجمال من الشر والخطأ والقيح، وعلى الالتزام المستقيم. إنها بالأساس قضية تروية.



قادتنا الأمثلة السابقة عن التطرف في التعصب إلى المعاصرة أو إلى الأصالة، أمام باب مغلق. فلننشد إلى فيلسوفنا المجيد، زكى نجيب محمود، لأن تفكيره قوى وعميق يلزم بوقفة أطول، لنستخلص بعض معالم البحث.

٥ - الباب المغلق :

يتساءل زكى نجيب محمود:

«هل يمكن التوفيق بين أن يكون الإنسان عربيا [...] وأن يكون في الوقت نفسه معاصرًا يتطور...؟».

الجواب، بالطبع، هو: «لا يمكن أن يحصل توفيق»، إذا تصورنا الفكر العربى الإسلامى على الشكل الخاص الذى يصوره عليه صاحب «ثقافتنا في مواجهة العصر» واقتصرنا أن بين الأصالة العربية الإسلامية وبين المعاصرة حساسية مفرطة وتناقضًا عميقًا.

فما الذى يبيع هذا الافتراض؟
هل «العربى» نوع يتميز عن بقية أنواع البشر؟
وكيف يبرز تقابل «أصالة» و «معاصرة»؟

إن الأصالة العربية الإسلامية تراث امتزجت فيه ذهنيات، وتغاضب فيه سلوك أجيال بتجارب إنسانية. إنه سمد ذاكرتنا الجماعية، وفى نفس الآن، القاعدة التى يقوم عليها شعورنا بالانتماء إلى ما نحن وترتكز عليه فى الوثبات نحو ما نريد أن نصير.
فمن الشعوب من فقد الأصالة لضحالتها أو لتفريط فى الحفاظ عليها، فبات مشلولاً لا يقدر على المشى. ومنها من أعمته أصالته حتى لم يعد له إلا نصف حقله البصرى، أى لا يبصر كل ما يتجدد حوله، فيعجز عن الإسهام فى التطور، ولا يعرف معنى للمعاصرة. لكن، جميع تلك الشعوب مضطرة، بدافع غريزة البقاء (البقاء فى التاريخ لا على هامشه) أن يحاول المشى ولو بتمتر، إلى الأمام، وأن يفتح البصر على مسيرة التاريخ الحالية، رغم المنظار الناقص. فالشعوب التى لا تحاول تعرض نفسها للانعدام. إن الأصالة تمنح الشعوب طاقات وسمداً، أما المعاصرة فتوجهها لتحقيق تحققاتاً سوياً من وجهة تاريخية «غذوية»^(١٠) تخفى معها العاهات. فبا بالنا نحن فقد البصر كله والرَّجُلَيْنِ معاً، ولا يحاول التقلب على العاهات؟
ذلك هو الحال المتوقع لكل شعب منخلف (أى لا يتطور/ يبجل المعاصرة، كجُلِّ الثالثين) وفى نفس الوقت، يجبِّ إليه بعض منظريه أن يتجاوز أصالته بالمدول عنها والانغمار فى الغرب، وفى أصالة الغرب...!



هكذا يصاحب مفهومى «أصالة» و «معاصرة» ارتباط. فلا مندوحة من أن يطالها بالتحديد اللزيم كى لا يبقيا فى مهب الرياح.
عندما نقول: «أصالة»، يجب أن نحدد بالنسبة لأى زمان، ولأى فترة من ذلك الزمان، ونربط الفترة بكان. ثم تسامل عن مصدر تلك الأصالة:
هل «أصالة» ما أقرته السلطة، أو ما أقره المؤرخون (على علاقتهم فى الرحلات والجولات والحكايات الجرافية)، أو ما نص عليه الفقهاء المقلدون (الذين يدعون أن باب الاجتهاد قد أغلق)؟

أم أن أصالة هى ما جرت به الأعراف والعادات...؟
أم هى الفلكلور؟

و «معاصرة» أهى ما عليه أمريكا الشمالية، أم اليابان، أم أوروبا؟
وأية أوروبا، الشمالية أو الغربية؟

وفى غرب أوروبا، أليكون النموذج هو بريطانيا العظمى أم البرتغال...؟

الفصل الثماني تأصيل وتعصير بتآن

١ - تأصيل المعاصرة :

توضع المعاصر بالنسبة لما يرمى منها، داخل مجموع الفعاليات الحياتية. أما الأصالة الحيّة فليست كل التراث، بل هي كذلك ما تأصل في ذهنية الشعوب وسلوكها، وأمسى قابلاً لأن يستمر في حياتها، حالياً. فالشعوب التي لا تستأس بترائنها، عند بناء مستقبل ترتضيه، طبقاً للنماذج المعاصرة التي اختارتها، أو اخترعتها لنفسها شعوب مبتورة من حاسة التاريخ ومن الثقة بالنفس. فكثير من المثقفين العرب مُستلبون عمودياً (قطعية مع التراث العربي الإسلامي) وأفقياً (لأن القطعية تفصلهم عن الجماهير العربية والإسلامية)، تمزجهم عنها فهم ضحية الانهيار بالغرب، الغرب كحاضر، وكتراث^(١) إلى حد أن من المنظرين العرب من يتأملون بالإنجليزية أو الفرنسية أو الألمانية، حتى عندما يتكلمون عن الأصالة العربية الإسلامية) أو عن تعصير مجتمعاتهم! إنها عملية شبيهة بالثقافة، في معنى تلاقح ثقافتين أو أكثر، قديمة (تراث)، مع حديثة (معاصرة). فمثلاً إذا تلاقحت الثقافة العربية الإسلامية مع ثقافات غربية حصل تلاحم ثقافتين ينتج عنه تخاصب ونحو حضارى.

إلى أى حد يميز مقابلة «أصالة» لدى أمة أو غرد ما، بـ «خصوصية»؟ فإذا كانت الأصالة حقاً «تلتفت إلى الماضي»، فلماذا يعاب عليها التمرکز في التاريخ؟ أيتصور وجود أمة أو فرد بلا تاريخ؟

سؤال ثان:

هل «الخصوصية» تتفصل عن التاريخ؟

أليس التاريخ بنية التطور؟

تؤكد الأنتروبولوجيا الحديثة أن «التراكم» (accumulation) عملية ضرورية لنشوء الحضارات ونموها. تمثل كل حضارة، في فترة ما، مجموع العناصر المادية والمعنوية التي تجتمع لدى الأجيال الحاضرة، بعد أن ورثتها عن أجيال سابقة، في نتائج الأزمان، وأضافت إليها خبرات وعطاءات جديدة، والعطاء الجديد إضافات عناصر حيّة (حيوية) للتطور، منها يتكون تراث الأمة، أى تراكمت العصور السالفة (الماضى، الأصالة، الخاصيات القومية، التاريخ...)



(١) طهّ، التكنولوجيا والعلوم نتاج الفكر البشرى المشترك. فهو لذلك إرث شمول لكل الشعوب. فمن الإجماع أن يحترق، كما هو إجماع ألا يعمل جميع الناس على اكتسابه والتصرف به بغير استهلاك وإسهام، حسب الإمكان.

وبخصوص ما يدعيه د. عبداﷲ العروى من «تجحر الأصالة» يجب أن نفرق بين تاريخ انقراض بانعدام الأمة وبعبه المتحدث أنه كذلك قد انتهى، وبين «تاريخ أصل» ما زال يجري في عروق الأمة ويحدّ رؤاها وسلوكها (جزئياً) أو (كلياً)، فتتطور به وتتطور. فمثلاً إن تراث الأشوريين وتراث الماياس (بالمكسيك القديم) قد اضمحلا ولم يعودا إلّا موضوعاً للتأريخ، في حين أن التراث العربي الإسلامي ما زال يحيا تاريخياً وتاريخياً فحسب، فالأصالة العربية الإسلامية حتى الساعة في صيرورة تتحدّ في قطاعات وتقلّ أو تجمد في أخرى، حسب مستويات الثقافة، هنا أو هناك، وحسب توتر حياتها الداخلية وقدرتها على التواصل مع التيارات الخارجية.



الأصالة ليست تجمداً محضاً، كما أن المعاصرة ليست تجمداً محضاً، فالجمود يصيب حتى التجديد، في بعض الحالات، ولو لفترة (عوائد وأعراف، غابت، ثم طُفّت على ساحة التاريخ)، ويصيب «المواضات» فتضمحل إلى الأبد، بعد أن يتحمس لها الناس ويحصلون منها شعراً ورمزاً للمعاصرة... إن النظرة الأحادية تجر إلى الوثوقية. على أن النظرة الازدواجية، هي أيضاً لا تخلو من خطر. فعندما يعطى زكي نجيب محمود نظرية عن الأصالة، مرة بيضاء ناصحة ومرة سوداء حالكة، لا يجد لدعم ذلك إلّا أمثلة اختيرت اعتباراً لثباتها تجرّه إلى بعض المتناقضات. فمثلاً، يدعى أن الخلفاء لم يكونوا يتمتعون بحرية في أعمالهم بينما تراهم في كتابه نفسه، يستبدّون بالحكم، أي يتمتعون بحرية مطلقة مع حرمان الرعية منها.

ولذا لا يرى في العصر العباسي إلّا الطوائف الكلامية؟
أين الشعر والآداب، وبجائلس الظرف والفكاهة، والأندية العلمية، والمعارك الفلسفية والفقهية، ومراكز الترجمة...؟
أين المخترعات والمكتشفات؟

إن كل ثقافة تعرض تناقضات، صفحات مشرقة وأخرى مخزية، فبالقرن ٢٠، تواجدت إنسية ماركسية محررة ومتفتحة على التقدم، مع ماركسية استبدادية طوطمية معطلة للفكر المعاصر، وستالينية سفاكة للدماء؛ كما تواجدت بأمريكا الشمالية قدرات على الاكتشاف والاختراع سادية مع ماركزية وعنصرية مقبنة، أما ألمانيا النازية فقد ساد فيها فكر جبار مبدع ومعه خضم من الوحشية والعداء للإنسانى للشعوب السامية.

لاريب أن بالفكر حتى الأكثر عقلانية، قابلية على مزج أدلة عقلية بأدلة «وجدانية». فغالباً ما ينطلق أنصار المعاصرة من افتراض عجيب. يزعمون أن الغرب وثقافة الغرب قد استقر تقديرها في الوجدان العالمى، وأنها المصدران لكل رقى ولكل إنقاذ من التخلف. وبما أن هذا الموقف قبلى لا -استنتاجى أو استقرائى، جاء بلا دعامة علمية، إنه مجرد انبهار.

هذا أولاً. وثانياً: على أى أساس يريد «المعاصرون» أن نبني تفكيرنا وأماننا؟

أُعلِيَ مركزية الغرب، في الوقت الذي ينادى كثير من مفكره بالبحث عن ركائز جديدة وإعادة النظر في مكوّناته النظرية والأخلاقية والتكنولوجية؟
أناخذ عن الغرب ما يمارى فيه هو نفسه؟ أم نتنظر ما الغرب في طريق البحث عنه، ولما يصادفه؟

علينا أن نقنع بنسبة الثقافات، حتى الغربية منها. فالإيمان بمركزية الغرب استلاب يُعمى الرؤية عن الواقع ويسدّ آفاق المستقبل.



الثقافات القومية كلها نسبية، فلا صدارة مشروعة، ولا مركزية دائمة لهذه أو تلك وفي كل الميادين، وعلى مستوى النموذج، (إلا في عالم المثل)^(٢). فالجائز والمقول هو تبادل الخبرات والاحتكاك الثقافي والاقتباس، أما التبنى الأعمى، والنسخ التام، فلا يحصل عنه إلا المسخ التام.

ولنتأمل هذا المثال: زكي نجيب محمود يكتب بالعربية، يفن وإتقان كميون كتابنا الاتباعيين الكبار. وتشعر كتاباته، بأنه متعمق في التراث العربي الإسلامي، كما تشعر بأنها التحمت بمناصر غربية التعاملاً مستساغاً مما يعطى لأسلوبه، في الكتابة وفي التفكير، طابعين لامعين خاصين. هذا ما لا تحس به فيما ينشره كتاب من جيله لم يتأفقوا. فلو كان زكي نجيب محمود أحدى الثقافة (إما عربية إسلامية وإما غربية محض) لما أعطى ما أعطى، وعلى المستوى الذي نعرفه ونعتر به. فالإممة (إما المعاصرة وإما الأصالة) لن نقدنا أبداً بأمثال زكي نجيب محمود. إنها فقر ثقافي فاقع اللون يجعل من «إممة» هذا المعنى، معادلة لـ «أمة». يذكّرنا هذا بما يصرح به عاهل المغرب الحسن الثاني، في حديث مع الإذاعة والتلفزة الفرنسية (أواخر نوفمبر ١٩٧٦):

«إن الأُمى هو الذى لا يعرف إلا لغة واحدة».

«ولغة». هنا معنى لسان، وثقافة، وبالتالي، ذهنية أحدية.

فواجبتنا أن نأخذ عن الغرب ما نتمنى به ما عندنا، وحسب الحاجات، دون أن نتغرب باسم المعاصرة. ولا فائدة أن نبدأ من حيث بدأ الغرب تاريخه لنصل إلى... الليبرالية، طبقاً لنصيحة مؤرخ مغربي؛ كما لا فائدة أن نجعل من الغرب الغاية والنموذج والوسيلة، وهو يتجدد يومياً. إن الغربيين أنفسهم يحاربون انحرافات فكرية وسلوكية تسود حالياً مجتمعاتهم.

فلا استعداد للالتحاق بالمعاصرة عند من لا أصالة له، لأنه بلا جذور. إن الأصالة وفاء بالعهد نحو التاريخ القومى، ما دام لهذا التاريخ قدرة على إضاءة الحال، والإسهام في خلق المستقبل. فدراسة تاريخ الأمة ليست هى الحفر على دقائن المقابر، بل إنها بناء يتجدد. التراث الحى، هو

(٢) انظر كتابنا «من اللغز إلى المنفع» (عشرون حديثاً عن الحضارة الإنسانية والثقافات الوطنية)، القاهرة، الأنجلو المصرية.

الذاكرة الجماعية التي يستوحى منها الشعب قيمه والقدرة على تقمص المعاصرة.



النتيجة العامة، لمجموع ما سبق، هي: وجوب تأصيل المعاصرة، وتصوير الأصالة، أي تكييفها داخل الصراع ضد التخلف.

٢ - حرب على.. الصيرورة:

العربي حيوان فريد، لأنه «روحاني» لا «نفساني» (عبدالرحمن بدوي)، أو على الأقل إنه حيوان أثري، من مميزات الخارقة للعادة. كما يؤكد زكي نجيب محمود: «يتسامى عن دنيا الحوادث المتغيرة ليأخذ بما هو ثابت ودائم». يفرض هذا: وجود مرفأ يحمي به العربي - ليسلم من أعاصير الفناء والصيرورة والتغير الدائب^(٣).

معنى هذا أن (العربي) يعيش على هامش التاريخ، لا يؤمن بتطور أو تقدم. والأدهى والأمر هو أن هذا العربي - الالامتنى لصيرورة التاريخ لا يبحث إلا على الثبوت والدوام ليتجنب الأحداث المتغيرة، أي أنه اختار (وفقاً لطبيعته العربية) أن يدوم ثابتاً في التخلف، رافضاً النهوض. يقدم زكي نجيب محمود كل أقواله السابقة على أنها أحكام مقطوع بها، دونما سند تاريخي مطرد.



وليسترسل الحوار، يجوز مطالبة صاحبنا بأن يحدد موقع ذلك «المرفأ» الآمن الذي يحمي به العربي فيسلم من أعاصير الفناء والصيرورة.

الجواب جدد سهل: المرفأ الذي يلجأ إليه العربي ليسلم هو:

«الذات الباطنية التي بها تكون هويتنا، هي الأنا التي تظل قائمة صامدة مهما حدث التحول لما حولها»^(٤).

يتراءى للقارئ تناقض بين هذا الجواب وبين أقوال زكي نجيب محمود السابقة. فالأنا يظهر هنا كأنه رمز للماضى، ولماضى الذات / الأنا - أساس الذى يتجمع فيه التاريخ الخاص. أما التراث فيتجمع فيه التاريخ المشترك.

هذا مردود لأن العربي في الجاهلية كان يجهل معنى «الأنا» إذ قضيت هيمنة الروح القبلية على «الذات»، وهو ما يعبر عنه الشاعر:

«وهل أنا إلا من غزية، إن غوت غويت، وإن ترشد غزية أرشد»

(٣) المصدر السابق، ص ٥٨.

(٤) المصدر السابق، ص ٥٨.

فالأحكام السابقة تصدق على عرب عصر «الجاهلية» أو التخلف لكن التخلف وضع عارض في تاريخ الأمم وليس متأصلاً في بنيتها الذهنية وفي وجدانها^(٥).

بظهور الإسلام، أصبح العربي يعي ذاتيته، في انفرداها المتكامل مع الآخرين، داخل «الامة». إذ ذلك تحدت، فقهياً، معالم «الأنا» فصار العرب الإسلاميون يحملون بلغتهم رسالة تدعو إلى الشمولية، مبشرين بتلك الرسالة خارج حدودهم. فانتحلت عروة الروح القبل، أو على الأقل تفسخت إلى حد بعيد، وانتشرت الثقافة بين العرب «والعجم». إذ ذاك داخل العرب مرحلة جديدة، بعد أن تخلصوا من الذهنية القبلية وتأنسوا، فردياً وجماعياً داخل الملة / الأمة، فندا معنى «إنسان» عند العربي المسلم هو مضمون الفكرة التي يكونها عن إنسته. إنها الآن أنية واعية بذاتيتها، كـ «مرودة» تعترف بالآخرين ويعترف الآخرون بها.

فلا تتقوى فكرة الكائن البشرى عن إنسانيته إلا عندما تتجزج بالمعنى الذي يعطيه للعالم. هناك يشعر المرء بالحاح داخل: أن يبحث عن المعنى الذي يتألف من معنى «إنسان» ومعنى «عالم» وهما يرميان إلى تكامل. إذ ذاك يتدخل الدين، وتتدخل الفلسفة والفكرولوجيات.

فواجبنا أن نتقَس من الغرب ما نتمى به ما عندنا، حسب الحاجات دون أن نتغرب باسم المعاصرة. فلا فائدة في أن نبدأ الغرب تاريخه لنصل إلى... الليبرالية، طبقاً لنصيحة عبادة الروى، كما لا فائدة في أن نجعل من الغرب الغاية والنموذج والوسيلة وهو يتحدد يومياً. إن الغربيين أنفسهم يحاربون انحرافات فكرية وسلوكية تسود حالياً مجتمعاتهم.

فلا استعداد للاتحاق بالمعاصرة عند من لا أصالة له، لأنه بلا جذور إن الأصالة وفاء بالعهد نحو التاريخ القومى، ما دام لهذا التاريخ قدرة على إضاءة الحال والإسهام في خلق المستقبل. فدراسة تاريخ الأمة ليست هي الحفر على دفائن المقابر، بل بناء يتجدد. التراث الحى هو الذاكرة الجماعية التي يستوحى منها الشعب قيمه.



النتيجة العامة لما سبق هى: وجوب تأصيل المعاصرة وتمصير الأصالة / تكييفها داخل الصراع ضد التخلف.

٣ - انفتاح ومثاقفة:

ليس من موضوعنا تقييم الدور الذى لعبه العرب - الإسلاميون في الثقافات على المستوى العالمى (مراكز الترجمة، كشمش وشداد وقرطبة وإشبيلية والإسكندرية). فما يهمنا هو أن تؤكد أنهم استطاعوا أن يسهموا في الحضارة الإنسانية بما أظهرها من قدرة على الاستيعاب والتكيف مع صيرورة التاريخ العام. ولأنهم استطاعوا أن يتندجروا في الصيرورة أى أن يتكيفوا مع الأحداث

(٥) انظر كتابنا «الشخصانية الإسلامية» القاهرة، دار الماركة، الصفحات من ١١ إلى ١٤ ومن ٤٩ إلى ٥٤.

والأوضاع، لقد تحملوا عن وعى فاعل ومنفعل ما قرضه عليهم دورهم الحضارى، فتمكنوا من فرض إرادتهم على سير التاريخ. وهذا لم يكن لينجح لولا الإيمان بالحتمية والضرورة.

فلو أن الأنا العربى - الإسلامى كان «انزعالياً» منكشاً على أحواله الباطنية ما حمل التاريخ لمسات وتسربات وحفراً وهزات عربية - إسلامية شاخصة للمعانية. فالجانب الذاق الواعى فى الذات العربىة - الإسلامية ظهر، تاريخياً، كمتفاعل وكمسؤول عن أفعاله ونواياه، على عكس التيار المحيوى الجماعى، أى المحيط الحى الموحد للذوات المتواجدة فى الأمة وفى مجموع الأمم، أى فى الإنسانية. إن الضمير يحمل الأنا مرتبطاً، أخلاقياً، بصير كل إنسان كما أن الفقه (بقوانينه وأعرافه) يحدد علاقات الفرد بمجتمعه (الفقه عبادات ومعاملات والمعاملة تفاعلات لأن كل أنا من / مع / بـ «نحن».) لذلك لا يمكن تصور ذوات العربىة:

«قائمة صامدة مها حدث التحول لما حولها».

وتجهد فى البحث عن المرفأ الآمن، عن:

«مرفأ الحياة الآخرة التى هى غاية منشودة خلال كل نشاط تنشط به فى هذه الحياة الدنيا»^(٦).

هذا أيضاً حكم يحمل من الذهنية العربىة - الإسلامية ذهنية غربية. إن الإيمان بالآخرة مشترك بين الديانات الإبراهيمية. فلماذا لم يحق الإسرائيليين والمسيحيين عن أن يتعاملوا مع الأحداث المتغيرة وسهموا فى تطوير الكون، فى حين يوجه كل نشاط العرب - الإسلاميين توجيهها سلبياً ويحمل الغاية من كل فعل من أفعالهم هى الحياة الآخرة؟

هذا الزهد المطلق فى الحياة الدنيا، لدى العرب - الإسلاميين، من أين استقاه أستاذنا زكى نجيب محمود؟

وعلى أى سند يعتمد عندما يدعى أن العربى - الإسلامى:

«لا ينشد الخلود عن طريق الظواهر الزائلة [...] بل يأمل فى حياة آخرة لا تخضع لعوامل الزمان»^(٧).

فالقرآن يؤنب من يفعل ذلك:

﴿قُلْ: من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق﴾^(٨).

ويدعو حديث نبوى إلى المغامرة فى الحياة الدنيا، مغامرة ملتزم مسئول: «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً».

أى: قم بكل ما تستطيعه من أفعال، مُشيداً دون فتور، كأنك تنى للأبد. فمستقبلك محدود، ولكن

(٦) زكى نجيب محمود الكتاب السابق، ص ٥٨.

(٧) ص ٥٩.

(٨) قرآن: ٧ : ٣٢.

مستقبل الأجيال المقبلة مفتوح، وأعمالك لن تنقطع بفنائك. لكن، إياك أن تنسى أن «الدوام لله» وحده، وأنت معرض للموت في كل آن، فلا تلهينك مشاريعك وزروعاتك الخاصة عن القيام بالخير والأعمال الصالحة التي تقربك من الآخرين، وعن طريقهم تقربك من الله. وهذا ما تصرّح به الفقرة الثانية من الحديث النبوي السابق:

«... وأعمل لأخرك كأنك تموت غدا»

قولي جانب الشعور بالواجبات في الحياة اليومية، نحو النفس ونحو الأهل والعشائر ونحو مجموع البشر، هناك الضمير الذي يوجه ذلك الشعور فيضيه له سبل الرشد الأخلاقي ليحصل على الاطمئنان، والاطمئنان يفتح صراط السعادة المستقيم، فمن العبث أن ندعى أن العربي الإسلامي يقهره الزمن المتقلب الأحداث، فيخرج منه:

«إلى ما - ليس زمانياً بطبيعته»^(٩).

وما هي هذه «الطبيعة» التي ليست زمانية بـ «طبيعتها»؟

ترك السؤال معلّقاً إلى أن يجيب عليه أصحاب الرجم بالغيب. أما هنا فلتتأمل في منطق العبث، لأن العبث ميزة الفكر العربي، حسب زكي نجيب محمود:

«لو كانت الحقيقة كل الحقيقة هي الثغرات المتبدلات الفانيات الزائلات التي نراها في الأشياء لكان الكون - من جهة نظر العربي - عبث في عبث».

فمبحث «الخلود» في النظرة الإسلامية على غير ما يراه زكي نجيب محمود. على العكس، إن النظرة الإسلامية تؤكد أن «الدوام والبقاء لله وحده». أما الإنسان فكبحية الكائنات يشملها الفناء، بمقتضى التغير.

«كلُّ من عليها فان، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام»^(١٠).

٤ - العربي إنسان، العربي مهنت:

حيرة زكي نجيب محمود لا يستوجبها الواقع، لا بالنسبة لتساؤلاته المتقدمة، ولا بالنسبة للسؤال الذي يوجهه لنفسه:

«كيف ألزم النظرة العلمية الصارمة لأسير عصرى وأن أظل مع ذلك تَوَاقّاً إلى غيب وراء الشهادة يتحقق لى فيه الخلود والدوام، لأظل محتفظاً بهذه السمة العربية في نظرائ»^(١١).

مبدئياً، السؤال وجيه، إذ كيف يمكن الجمع بين النظرة العلمية والفنييات، يعنى: كيف يستطيع مفكر، كزكي نجيب محمود أن يسير عصره (وهذا واجب عليه وحق له) وأن يظل عربياً، أى تواقّاً إلى ما «وراء الشهادة»؟

(٩) ص ٥٩.

(١٠) «عليها»: أى على الأرض (قرآن: ٣٦، ٢٧ : ٥٥).

(١١) تهاقنا... ص ٥٩.

ما نظن أن لهذا المشكل جواباً، لأنه مشكل غير قائم. وإنه غير قائم لأسباب منها:

- التوق إلى «غيب وراء الشهادة» سيروية علمية. يحاول الباحث أن يتجاوز المعطى التجريبي ليصل إلى قاعدة، إلى ظاهرة، إلى أبعد من المحسوس. فلو كان الفكر يقف عند المعطى المشهود، لا يتجاوزه بالتجريد والشمول، لما توصل أبداً إلى تكوين علم بقوانين (مع أن القوانين نفسها انعكاس تجريدي للواقع).

- يجب إثبات وجود ذلك التوق في الذهن العربي بكيفية مستديرة وشاملة (وهذا ما لم يقم به زكي نجيب محمود، وإنما أطلق قراراً، افتراضاً اعتباطياً).

- «الشهادة» هذا مصطلح إسلامي مشترك يجب ألا يطلق دون تحديد. فالشهادة التي يتحقق بها «الخلود»، هي الشهادة بأن «لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله». هذه أساس العقيدة الإسلامية. أما الشهادة بمعنى مشاهدة فهذه لا تعطى خلوداً ولا دواماً. والمعنيان معاً لا يعوقان عن مسأرة العصر بنظرة علمية.

- وأخيراً، لا شيء يرير إقحام تلك السمة العربية المفترضة في النظرة العلمية العقلانية الصارمة.

من الهديات المضحكات أن نقول: كل الناس تموت، العربي الإسلامي إنسان، إذن... النظرة العربية الإسلامية الحق هي أن ما يتبقى من المرء بعد المات هي أفعاله، الصالحات والطالحات. فالأخرة للفرز والفحص:

﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾^(١٧١).

على أن المؤمن بالمبادئ والمثل العليا، الواعي لمستوليته، يعمل معه آخرته في دنياه، إذ أن ضميره يقطعه ويظل يحاكم أبداً أفعاله.

نعم، يوجد خلود على مستوى الإنسان، ولكن بالمعنى الذي يقال عن الأكاديميين أنهم «خالدون»، وأن التاريخ «خلد» اسم بعض الشخصيات البارزة لما تركت من آثار. وقريب من ذلك ما جاء في الحديث النبوي:

«إذا مات الرجل انقطع عمله، إلا من ثلاث: ولد صالح يدعو له، وصدة جارية، وعلم به في صدور الناس»^(١٧٢).



بعد أن تبين مفهوم «خلود» لدى العربي الإسلامي، يمكن التأكيد على أننا نميش بالفعل، في عالمين يتكاملان ولا يتعارضان، وأن ما يشترطه زكي نجيب محمود لهذا التكامل غير قائم بالنسبة للنظرة العربية الإسلامية.

(١٧٢) قرآن: ٨، ٧٩.

(١٧٣) مسلم، وصية ٨٤، الترمذی، وصايا ٨، ابن حنبل ٣ : ٣٧٢.

« بشرط ألا يسمح لأحدهما [العالمين] أن يتدخل في مجال الآخر »^(١٤).

هذا تصور خاطئ، هو أيضاً لأن العربي الإسلامي يؤمن بالتعالى في حق الله الذي هو وحده خالده وهو وحده يتمتع بالكمال التام وقادر على أن يتعالى. فلا اعتقاد بوجود عالين يتكاملان، يجب أن يفهم فهماً صحيحاً:

- هناك عالم الدنيا، وهو عالم الجهد والمسئولية، عالم جهاد مستمر استخلف الله فيه الإنسان (قرآن: ٢٤ : ٥٥، ٦ : ١٦٥، ٣٥ : ٣٩).

- وهناك الآخرة، وهي عالم الجزاء، يسأل فيه كل امرئ عما فعله (في) و (به) الدنيا: ﴿يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً، وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمداً بعيداً﴾^(١٥).

إننا أمام عالين يتكاملان، لكنهما لا يتواجدان، ليسا في تآن، بل يتعاقبان. هناك عالم الأفعال والمسئولية (يخضع لتشريعات دنيوية) وعالم الحساب والجزاء (الآخرة/ المتأخرة) حيث:

﴿فمن يعمل مثلاً ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾^(١٦).

فالدنيا «مطية للآخرة» من وجهة النظر الأخلاقية، إن الضمير يحيا في توتر لأن النفس «الآتمة بالسوء» تعارض التوق إلى تجاوز الحياة الثباتية.

٥ - عالم الغيب، وعالم العلم :

إذا كان ما يقصده زكي نجيب محمود بـ «العالم الثاني» هو عالم الإيمان بالغيب، فهذا العالم لا يعارض الإيمان بالعلم والمقولات بل يفترضه ويتجاوزه في نظرة كونية أشمل. الإيمان لا يرفض الواقع وعلاقات الأسباب بالمسببات، وإنما ينطلق من نسبية يقرها العلم. فمثلاً، الاعتقاد بالاحتمية، لا ينافي إطلاقاً بوجود المصادفة.

و «بالمصادفة» هي ما لم يصل العلم بعد إلى تحديده، ورغم ذلك لا يستطيع أى عالم إنكاره. فهذا «الغائب» الذي «يؤمن» به العلم، إنه من الواقع وإن تجاوز المحسوس، والمقل يقره، وإن دخل في اللا معقول. إن الواقع المعقول يتواجد مع الواقع اللامعقول، ورغم ذلك العلم يسير ويتطور. قد أحدث «جاك مونو» ضجة بكتابه «الضرورة والمصادفة»^(١٧) حيث يثبت تواجد الاحتمية مع اللأحتمية، وأقنعياً وموضوعياً، وعلمياً، ويعتمدها ممّا لتفسير صيرورات ما وصلت إليه البيولوجيا الحديثة.



(١٤) ص ٥٠.

(١٥) قرآن: ٣٠ : ٣٥.

(١٦) قرآن: ٧ : ٨، ٩٩.

(١٧) Le hasard et nécessité

يؤيد بنا زكي نجيب محمود إلى «العربي الأصيل»، فيصفه بنعوت مخصصة، لخصها منذ زمان أبو حيان التوحيدي في كتابه الإمتاع والمؤانسة، نقلًا عن ابن المقفع:

«إن العرب ليس لها أول توأم، ولا كتاب يذلها، أهل بلد كفر، ووحشة من الأنس». (اللبلة السادسة).

يعقب زكي نجيب محمود على هذا، مستنتجًا:

«ومن ذلك نرى صورة العربي جَوًّا في أرجاء الأرض [...] عمسكًا خلال ذلك بقيم توجهه نحو الفاضل والجميل»^(١٨).

ثم يضيف متسائلًا:

«فأين تتفق هذه الصورة العربية وأين تختلف، إذا ما اصطلمت بوقفة الحضارة العصرية من الطبيعة ومن القيم التي توجه الإنسان في سيره؟

الجواب سهل: إن «الصورة العربية» تتفق مع الحضارة العصرية وقيمها بالشكل الذي تمَّ به التوافق بين الصورة الأوروبية والصورة الأمريكية والصورة الصينية والصورة اليابانية.. مع الحضارة العصرية، وبفسطاط الطرق. فتلك «الصورة» أو الصور، مكتسبة قد تكونت عبر التاريخ، فلم يخلق أي شعب على صورة قارة، بل الشعوب من صنع التاريخ والجغرافيا، الشعوب من صنع صراعاتهم عبر العصور. أسلم عرب الجاهلية فتسلموا تاريخًا وجغرافيا جديدين ومارسوها.

ثم إنا، إلى اليوم نفرق بين «عرب المشرق» و«عرب المغرب»، العرب الرجل، وعرب الحضر. فلي من تطبق «الصورة العربية» التي يتخيلها زكي نجيب محمود؟

أما أحكام أبي حيان فتتطبق على العربي الصحراوي، الجاهلي، وهذا قد انتهى مع عصره، لا تهمة معاصرة القرن العشرين.



ونقرأ كذلك في «ثقافتنا في مواجهة العصر». أن العربي الأصيل في رغبته أن يتجاوز الواقع المتغير:

«إلى ما وراء الواقع في أبدية وخلوده، يظل مرتبطًا بالمكان الأرضي ارتباطًا عجيبًا»^(١٩).

إن الارتباط بالأرض يجعل العربي «واقعيًا» يحاور الطبيعة بلا انقطاع إذ هي مسرح أفعاله وحركاته وتفرض عليه التكيف مع تغيرات الواقع المعيش، العيني، لا مع «ما وراء الواقع في أبدية وخلوده». فالعربي كبقية كل الناس (على اعتباره إنسانًا سويًا) تطبق عليه تعاريف الإنسان) مضطر، بضرورة الحياة، إلى أن يلتصق بالأرض ويفامر في الطبيعة. وهذا ما يوجد ضمنيًا في تصريح للمؤلف نفسه (وإن ناقض قولاته السابقة عن الأبدية والخلود):

(١٨) ثقافتنا في مواجهة العصر، ص ٦٢.

(١٩) ص ٦١.

«إن العربي يتفحص كل ما حوله من مكان - أرضاً وساء - بجميع حواسه، يتفحصه بالبصر والسمع واللمس والشم والذوق...»

لا يفعل الآخرون ما يخالف هذا. إنهم يتصلون بكل ما حولهم وبنفس الحواس، فـ «كلهم عرب»، أو كأن العربي «إنسان» مثلهم، دون نقص أو تفضيل:

«كلكم من آدم، وآدم من تراب»^(٢٠).

فلجميع جهاز تنفسي، وإحساس بتغيرات الطقس، وللجميع جهاز هضمي يضنيه جوعاً وعطشاً، ومسالك بولية بها يرضى حاجات وله رغبات جنسية «يخلد» بها النوع، رغم فناء الأفراد. وللعربي كما لغيره، قلب «يتغير» بتغير الانفعالات المتوالية، وعقل ينظم العمليات السابقة ويسير الأعمال الإرادية ويسخرها في إرضاء الفرائض... إن الارتباط بما وراء الواقع (لو كان حقاً ميزة الفكر العربي) لا يعادى العلم والعقل في عملياته الاستقرائية والاستدلالية، وبالتالي لا يجعل الفكر العربي الإسلامي «بدائياً»! فمن يتعلق ذهنه بالخلود لا يعطى أى اهتمام للمشاهدة والتجربة، كما لا يعبأ بحطيات الحواس، في حين أن الفكر العلمى ينطلق من المشاهدة وينصب على التجربة، ولا يبحث عن خفاء كامن وراء موضوعاته.

يتم «العربي» بالأبدية، والعالم يُفرَم باستخراج خاصيات الظواهر والقوانين التي تسير عليها؛ يعيش «العربي» في الحرافة واللامعقول، والعالم يتعامل في الكون بالعقل، يؤمن العربي بالغيبيات، والعالم يؤمن بالموضوعية، يمكن أن تسترسل في هذه المقابلات، لكن من الجائز أن نستبدل «الأمريكي» (من الجنوب، بل وحتى من الشمال) بـ «العربي» فنقول: الأمريكي خرافي يؤمن بالسحر والسحرة، والعالم يؤمن بـ ... (وعالم، هنا ليس ضرورياً أن يكون أمريكياً، بل أى عالم، يقطع النظر عن جنسيته، فبالعالم الثالث علماء عالميون)، والعكس صحيح: بأمريكا وأوروبا «بدائيون» ودروشة وذهنية خرافية...^(٢١).

٦ - المبدأ والمجهول:

إلى جانب «الأبدية» و«الخلود» وغير ذلك من المباحث المتقدمة، نصل إلى خاصية أخرى للفكر العربي، في نظر زكي نجيب محمود: «تقديس المبادئ» و«تقديس المجهول»، وبأصح تعبير، تقديس المبادئ، لأنها صدرت عن المجهول، فهي لذلك ألغاز مرهبة لا تصلح مقاييساً للمصر. فالفكر العربي، من هذا الجانب، شبيه بفكر فلاسفة الأخلاق الذين لا يسألون أنفسهم ما حقيقة الأخلاق، بل يسألون من أين أتت:

«وهنا اختلفوا في ذلك مذاهب، فقال قائل: إنها منبثقة عن فطرة الإنسان، سواء كانت هذه

(٢٠) حديث نبوي.

(٢١) انظر كتابنا «من المثلث إلى المثلث» ط ٢، الأتجلو للحرية، القاهرة، الفصل التاسع «لكل مجتمع بدائي» والفصل

الماخر «كلنا بدائيون» (من ص ١١٧ إلى ١٤٧).

الفطرة عندهم «عقلًا أو ضميرًا» أو ما شاء لكل منهم مذهبه. وقال قاتل آخر: بل نزلت من السماء وحياً يهdy البشر سواء السبيل، على أن ما نزل على الناس وحياً وما اتفق من داخلهم يتساويان آخر الأمر، كأنما الشريعة السماوية عقل ظاهر، والعقل في توجيهه شريعة باطنة، وهكذا أخذتهم الحمرة أمام المبادئ بين ظاهر وباطن...»^(٢٢).

أن يتساءل فلاسفة الأخلاق عن مصدر المبادئ أمر يقتضيه، ويرتضيه البحث المنهجي، فبدى أن يتساءل الإنسان عن «أصل» الشيء، عن أسباب وجوده. فذلك أكثر وضوحاً من التساؤل عن «حقيقته». إن البحث عن أصل شيء أو ظاهره، إن لم يكن أحق، فهو أسبق سيكولوجياً، ومنطقياً، من البحث عن «حقيقته». فمفهوم «حقيقة» ليس من المدركات العلمية، ولذلك يختلف الناس فيه: الحقيقة هي «الواقع» أو «الحق» أو «اليقين» أو... وقد أعطاه آخرون مترادفات أخرى: الحقيقة هي «الأصل». أو «الجوهر»، أو «العلاقات» التي يتألف منها الشيء، وهي أيضاً «نمط» من أنماط الوجود، أو ما شاء لكل واحد فهمه واتجاهه. فمفهوم «حقيقة»، إذن، غير مضبوط، وحتى العلم لا يستطيع تحديده (العلم يبحث عن واقعية الظواهر في ترابطها، أسباباً ونتائج).

المبادئ، وحتى المبادئ الأخلاقية التي يؤمن البعض أنه أوجيها خاضعة للتجربة والنقض والإبرام. إذن، ما هو الأليق والأحسن، تلك المبادئ أم المبادئ التي يشعها سياسي متسلط متجبر ويستقلها لمصالح شخصية أو حزبية من أمثال موسوليني ويوكاسا وغيرهما من الدكتاتوريين المردة المجنونين؟

يبحث أن يتصدى فقيه أو مفسر، أو واحد من رجال الكهنوت، فيؤول المبادئ «السماوية» تأويلات خاطئة، أو رجعية، أو استغلالية، لكن ذلك لا ينطلي على كل الناس، فسرعان ما تقوم معارضة. هكذا انفضحت التسوية^(٢٣)، وقاومت «السلفية» الزيف والبدع لتعود بالمبادئ إلى صفاتها الأولى، كما كانت على عهد «السلف الصالح». لكن «مبادئ» النازية ومبادئ الستالينية لم ينقلها ويقاومها الألمان والسوفييتيون إلا بعد انهيار هتلر وستالين. فباسم «مبادئ» وضعية شيأت النازية الإنسان وقرت بين «الشعوب النبيلة» ذات الدم الآري الطاهر المطهر، وبين «الشعوب الوضعية»... وباسم «مبادئ» وضعية، من شكل آخر، نصبت الستالينية من يوسف ستالين شخصاً مقدساً، تنفذ أوامره دون فحص أو محص، والويل لمن مارى فيها أو أظهر عدم الاقتناع بهواها. فليس على الماركسيين، أيام ستالين، إلا أن يؤمنوا ويطيعوا، وكل مخالفة كانت تعد مروقاً من الاشتراكية والتقدمية. فـ «تيتو» مرتد، وبعض الأحزاب الشيوعية منحرفة... مجلداً «القدس» ستالين، «أبا الشعوب»، كما كان الحواريون يلقبونه، وإلا...!

جرت المبادئ النازية الولايات على العالم أجمع في حرب لم تبق ولم تنر، قبل أن تندحر وتصبح

(٢٢) هانفان... ص ٩٨.

(٢٣) Caswistry, (F.) Casutique.

انظر جدول المصطلحات.

أثراً بعد عين. أما الستالينية فنشأ عنها انقسام في العالم الاشتراكي، وهاهو يعاني منه، إلى اليوم، هزأت عتيقة. فما زالت الستالينية، هي الضمير التمس للشويعيين منذ المؤتمر العشرين للحزب البلشفي.

فمن هو المفكر الألماني أو السوفييتي الذي يستطيع أن يدعى أن مبادئ النازية أو مبادئ الستالينية لم تكن عرقلة فظيمة في تطور بلاده؟

إننا لا نريد أن نفضل مبادئ على أخرى، وإنما نؤكد أن كل المبادئ قابلة للانحراف والاستغلال، سواء كانت من أصل «غيبى»، أو من أصل «علمى» تاريخي، فالدين ليس مسؤولاً عن البدع والدروشة.... كما أن ماركس ولينين لا يتحملان مقبة الطاغوت الستاليني.

٧ - التطور :

تقدم لزكى نجيب محمود أن نتحدث عن التطور وقيمه، ثم عاد إلى نفس المفهوم ليقابله بالثقافة الأصلية العربية الإسلامية، كما يتخللها:

«والفرق بعيد عن ثقافة نقيمتها على افتراض وجود الثوابت الأزلية الأبدية وثقافة أخرى نقيمتها على تطور لا يلبث على حالة بعينها حتى يتحول بها إلى حالة أخرى»^(٢٤).

إننا لا نرى تناقضاً بين التطور وبين الثقافات المبنية على المبادئ، ولو وصفت بالأبدية والثبوت. فمثل المبادئ الأخلاقية بـ «ثوابتها الأزلية» كممثل الافتراضات والمسلمات في هندسة إقليدس، مثلاً. ضرورة تلك المسلمات لقيام هيكل هندسي متناسق، بقدر ما هي ضرورة «الثوابت الأزلية» (كمعايير ومصادر ومسلمات وهدى) لبناء أخلاقية^(٢٥) تلف حولها عقول وقلوب.



وماذا يقترح زكى نجيب محمود كديل للمعايير الأخلاقية الثابتة؟ يترى التغير الأغراض، أما المبادئ فهي، كالبديهيات، يجب أن «تثبت» وإلا فقدت المعايير معياريتها، وأصبحت حركات الفاعل الأخلاقي فوضوية، بلا «ضوابط» وتفسخت قواعد التواصل بين الناس.

الحافضة الحاسمة في تحديد «هوية» المعيار، أى معيار، هي أن يبقى ثابتاً باطراد، أما التحوّل، أو «التطور» فيعترى طرق التطبيق والأنماط التي تحدث انقلاباً جذرياً في نظريات أو ظاهرات، أو في الحياة عامة. على أن التطبيق مشروط دائماً بالظروف والأوضاع، يتغير لزوماً بتغيرها. فالقماعش، مثلاً، يحتفظ، ضرورياً، بنسجه، وإن تحولت الألوان من باهت إلى داكن وتغيرت أشكال الثياب في الخضم المائل من «الموضات» التي تفرضها الأناقة أو الحاجة. يذكرنا هذا بقطعة الشمع التي تبقى شمساً رغم ما يحصل من تغير في لونها وكثافتها وجرمها (ديكارت).

(٢٤) تاليف... ص ١٠٦.

(٢٥) Ethics, (F.) Éthique

لقد تحدث زكى نجيب محمود عن الجوهر، وسفر من أصحاب نظرية الجوهر، لأن العلم يرفض اليوم ذلك. ولكن المهم ليس لفظ «جوهري» في ذاته، بل «ما» يتبقى رغم التغيرات. فـ «الشيء» الذى يسمى اليوم بـ «خط العلاقات» لا ينفى وجود ذلك اللامتغير. تلك النواة التى تثبت وجود «هوية» الشيء، كما تثبت «حقيقة» التغيرات الطارئة على الشيء فى هويته. نعم، أستغنى العلم اليوم عن استعمال لفظ «جوهري» ولكنه لم يستغن عن البحث فى «طبيعة» الأشياء، وإن أخذت أسماها أخرى مختلفة.



أما بصد «الاسترسال» فماذا يضيرنا أن يدوم معيار أو مبدأ سنة أو مليوناً من السنين إذا كان معياراً أو مبدأ «يرهن» بالدهشة على صلاحيته أو على صدقه؟ إن الإنسان ينزع دوماً إلى تحقيق تطلعاته ومطامعه، ولا يحبه هل المبادئ قديمة أو حديثة، بل ما يحبه هو معرفة مقدار تعاطفه معها واقتناعه بفائدتها الأدائية. هل شاخت المبادئ الأساسية المشتركة، مثل «... أن تحب لأخيك ما تحب لنفسك»، و «إزاحة الضرر مقدم على جلب المصلحة»؟...

هل قَدِمَ هندسة إقليدس أضاع صلاحية مبادئها رغم وجود هندسات جديدة؟ إن مجموع زوايا المثلث تساوى ١٨٠ درجة، وزوايا المربع تكون قائمة.. تلك قواعد وصل إليها القدامى، فالوسطيون، ثم المعاصرون وبقيت النتائج هى هى، لأن المبادئ احتفظت ببديهيتهما وبتناسقهما، وإن كانت وسائل وطرق تدريس الهندسة قد تغيرت وتغير، وستتغير.



ما دام زكى نجيب محمود والوضعيون و «المعاصرون» عامة، يلحون على احترام الواقع، نطالبهم، باسم الواقع:

«هل المعاصرة ترفض القواعد الأخلاقية المشروطة فى الفكر العلمى؟»

جلّ كبار العلماء مستقيزون أخلاقياً (باستثناء حالات خاصة، مثل ما وقع فى مخابر بألمانية النازية، أيام حرب (١٩٣٩ - ١٩٤٤). من هو العالم الذى يستطيع أن يجهز بالعداء لمبادئ أخلاقية متعارف عليها دون أن تقوم ضده قيامة زملائه فى العالم؟

ها نموذج من مبادئ «عتيقة»، ولكن أحداً لن يستطيع أن ينكر فائدتها فى بناء معاصرة ناضجة وأمينه. يلخص تلك المبادئ الحديث النبوى الآتى:

«أوصانى ربي بتسع، أوصيك بها:

بالإخلاص فى السر والعلانية.

والعدل فى الرضا والغضب،

والقصد فى الثنى والفرق،

وأن أعفو عمن ظلمنى،
وأصل من قطعى،
وأعطى من حرمى،
وأن يكون صمى فكراً،
ونطقى ذكراً،
وفكرى عبرة».



وما التطور؟

ثم، ما المعاصرة؟

لا يحصى لنا عن تقرير قانون أساسى هو: أن شيئاً ما يبقى كما هو ما بقيت ظروفه على حالها. فاستمرار الشيء على نفس الحال يقتضى عدم تغير الشروط والأسباب التى نشأت عنها تلك الحال. فإذا تغيرت بعض الشروط أو بعض الأسباب، حصل تغير مناسب فى الوضع، قد يكون تحولاً تاماً، وقد يكون جزئياً. فقلنا يحصل التغير التام بالنسبة للمؤثرات التاريخية، كل مرحلة تترك أثرها فى المراحل التى تعقبها، إن قليلاً وإن كثيراً. إن التاريخ لا يعرف الحلقى المغلقة وإنما يسجل التناقضات الطارئة وما تقوم به الجماعات البشرية للتغلب على التناقضات وعوائق التطور.



يتأرجح اليوم التفكير، عند الكثير من متقينا، بين التحرر من هيمنة الفكر الغربى وعلومه وتقنياته ومنهجياته (بالفرار إلى الماضى)، وبين الإفراط فى تبني «المادية» الغربية، بكل سلبياتها^(٣٦). إنهما موقفان متعارضان متضادان، كلاهما يساوى الآخر خطراً. مظهرهما المكتشف والمتواتر هو التطرف. وقد تصدى هؤلاء مفكرون، كما تصدى لأولئك مفكرون آخرون، بحثاً عن وسائل تلتقى بها الثقافة الموروثة بالمعاصرة. وإن جهود زكى نجيب محمود، فى هذا الميدان، تستحق كامل التقدير. لذلك، سنخصص، هذا الفصل، والذي يليه، لسطر بعضها ومناقشته. ولن نغتنم ذلك من الوقوف من حين لآخر، مع رأى هذا المفكر أو ذلك، استكمالاً للصورة التى نحاول بلورتها.

(٣٦) نقصد الشغف بالجانب الآل الترفهية من الحياة الغربية دين الباقى... وهذا الموقف هو أيضاً هروب من الحاضر وانزعاج من الأمة العربية، باسم المعاصرة، كما أن الهروب الآخر يكون باسم التراث، بعد أن شيعرنا عليه الخناق فأصبح موباه محبطة.

القسم الخامس
قليات

الفصل الأول

مطلعية العقل

كثيرة هي القليات التي يسلم بها زكي نجيب محمود ويبني عليها نظرياته. أولاً، «منطق العقل» ويعني به فلسفة يمدّها المرجع والحكم. فمن لا يحتكم إلى المنطق الوضعي والفلسفة العقلانية عدّ معادياً للمعاصرة. فعليك أن تخضع، خضوعاً تاماً، لمطلعية منطق العقل، وإلاّ حسبوك من الخوارج على التطور. وبالفعل، هذا ما حصل للمعتزلة، حسب رأى زكي نجيب محمود: فرغم كونهم عقلانيين، لم تكن عقلانيتهم مطلقة، وذلك عيبيهم. لقد حاولوا:

«أن يستخدموا أداة المنطق العقلي في الوصول إلى صيغة تدفع عن الدين كل الشبهات، وتصور للفرد في الوقت نفسه حرية في الاختيار [...] فسلمت لهم بذلك أركان المهكل الثقافي المتعبد الذي يحرص على التمييز الواضح بين المطلق في ثباته، والجزئي في تغيره، مع اصطلاحهم للثقافة اليونانية الوافدة يتوسلون بها، لا غاية يقفون عندها»^(١).

نفس الملاحظة على فريق الفلاسفة الإسلاميين. لقد قبلوا الثقافة اليونانية لكن ذلك لم يؤدّ بهم إلى التنازل:

«عن أى شيء من مقومات الثقافة العربية الأصيلة، بل قد يزيدها رسوخاً بما يضيفه إليها من براهين التوكيد والتأييد»^(٢).

نظن أن أمنية المعتزلة والمفكرين الإسلاميين كانت هي المتأقفة، أى التلاحق مع ثقافة اليونان ومع ثقافات أخرى، هندية وفارسية، وبربرية... وبالفعل، قاموا باصطناع:

«للثقافة اليونانية يتوسلون بها، لا غاية يقفون عندها».

يمكن أن يؤخذ على المعتزلة عدم احترام آراء الآخرين حين كانت لهم السلطة (قضية المحنة) إلاّ أن ذلك انحراف سلوكي لا يمس النسق الفكري كمنظومة تقوم على منهج حكم، وغنى بالمبادرات الفكرية ويمتق التفكير وبالإنجازات المتفتحة.

وهل الثقافة اليونانية مثلت في أعينهم النموذج الأسوى الذي لا ينطق عن الهوى، وكأنه وحى يوحى؟

ألم يقيم المجتمع الإغريقي على الاسترقاقية (النظام الذي يبنى اقتصاده على عمل الرقيق)،

(١) ص ١٢.

(٢) ص ١٣.

وعلى اعتبار أن كل أجنبي أحطّ من المواطنين؟ فالعبد آلة للخدمة. بلا نفس ولا روح (أرسطو)، وأن المرأة من المستوى الذى عليه الحمار والمحرث (سقراط). فكيف يقبل المعتزلة هذه النظرة إلى الإنسان وهم الذين أطلقوا على أنفسهم «أهل التوحيد» (وحدانية الخالق الذى وحد بين البشر فجعلهم «سواسية»، يسعى بنمتهم أديانهم»، وكرمهم عن باقى المخلوقات تفضيلاً وتشريعاً (قرآن، ١٧ : ٧٠). وأطلق المعتزلة على أنفسهم أيضاً «أهل العدل» (العدل من صفات الله، وهو كذلك مبدأ أساسى بين الناس). فليس على زكى نجيب محمود، وهو الذى يعرف جيداً تأريخ الإغريق، إلا أن يعود إلى هذا التاريخ ليتحقق من أن المعتزلة كانوا يحسنون اختيار ما يجب جلّبه منه وما يجب رفضه.

لقد اكتفوا بالتوسل بالثقافة اليونانية، واعين ما يفعلون، فلم يجعلوها «غاية يقفون عندها». فلنقرأ ما جاء عند أحد المختصين فى تاريخ الحضارة الإغريقية:

«كان الإنسان الإغريقى قاسى القلب بلا حدّ، يترك رغباته تقوده كما تشاء، دائماً عنيفاً، وإذا انتقم فبلا شفقة ولا حية خردل من رحمة»^(٣).

لم يكن الإغريقى معترفاً بـ «الكرامة» للجميع، فطبعاً العبد بلا كرامة، وكذلك الأجانب. أما الإغريقيون الأحرار المعترف لهم بالكرامة (لأنهم إغريقيون)، فليسوا متساوين، إذ يُكونون طبقات. فالطبقة العليا وحدها تتمتع بكل الامتيازات، وإن الثروة تمنّ على أصحابها بنوع من التقدير وتمنحهم سلطة معنوية، بالإضافة إلى السلطة المادية.

الثقافة التى أعطت هذا المجتمع، أى المثل الأعلى الذى كان على المعتزلة وعلى فريق الفلاسفة الإسلاميين أن يتخذوها «غاية يقفون عندها»؟

لقد اكتفوا باتخاذ الثقافة اليونانية مجرد وسيلة. وقد فعلوا ذلك عن قصد وسبق إصرار. بحثوا عن خيرة تضاف لتراثهم، لا عن بديل. فالأمة التى تضحي بأصالتها، أمة تنتمى، عملياً، إلى أصالة الغير عن غير إرادة واضحة وبلا وعى، أى أنها تختار الانفصام عن ذاتها والاندماج فى عالم الغربة.. ليس التراث القومى مدخولات فى متاحف، بل قطاعات حياتية فى تفاعلها. إنه معارف تخريرية وعلمية وفنية تتجلى فى معتقدات الأفراد وسلوكهم، وفى القوانين والأعراف والمعادن، وفى الكفائف والمقابليات لدى الإنسان. فإذا أزلت كل ذلك عن شعب ماذا يتبقى له من ذاكرته التاريخية ومن وسائل التواصل بين مواطنيه من أجل الإنتاج، والمعاملات، والأفراح والأفراح؟ لا ريب أن زكى نجيب محمود يريد منا أن نقف من المعاصرة وثقة أكثر حزمًا ما فعله القدماء الذين «اصطنعوا للثقافة اليونانية» ولم يجعلوها منها «غاية يقفون عندها» وإلّا «وسيلة يتوسلون بها».

ما يريده بالضبط هو أن يقوم المربي الإسلامى بتجزؤ عالم الفكر وعالم الفعل شقين متوازيين

بلا جامع مشترك: ميدان خاص بعلوم الطبيعة، وميدان خاص بالدين. إن في هذا لإحراجاً لشعوب لها هوية تاريخية لا تتسجم مع الإامية، إما الممارسة (ميدان العلم وحده) وإما الأصالة (ميدان التراث بما فيه من دين وثقافة...). حقاً، إن الواقع علينا من الغرب هو «العقل» المتمثل في علوم الطبيعة. إذن: «التغرب» هو الثمن، هو الفدية التي يجب دفعها لنخرج من التخلف في علوم الطبيعة. إنه ثمن مرتفع لتتواءم بتحملة العصبية أولو التراث.

هل الغرب نفسه، وحدوى الميدان والمشرّب، بلا تراث، بلا دين، بلا شعر، بلا خيال، عقلاني محض، وموضوعي محض...؟

إن الغرب نفسه بالنسبة للعربي الإسلامي، مثل هدف، وفي نفس الآن، غربة واغتراب، إنه النموذج والخط.

هل ألزمت علوم الطبيعة أى شعب بتلك الأحذية؟

تواجدت، في تاريخ الأمم، المعرفة العلمية مع الفنون ومع الأساطير، (عصر أفلاطون وأرسطو...) ومع المعتقدات الدينية، فـ (باسكال) و (باستور) وكثير غيرهم اخترعوا واكتشفوا، وكانوا في نفس الوقت مؤمنين... فالتعارض السابق مصطنع. يقيناً أن الجهال وحدهم يستخفون بزياء العلم، وهم وحدهم يؤمنون:

«بأن الروابط السببية التي يعتز بها العلم تنقص بقدرة القادرين من أصحاب الخوارق ومن إليهم»^(٤).

لكن، لا ييجوز الاحتجاج هؤلاء وأمثالهم، وإن كنا لا ننكر وجود هيئات عندنا تعيش بالسعر والشعوذة والدروشة في عوالم «خارقة للمادة». إلا أننا نؤكد أن بأوروبا والولايات المتحدة هيئات مماثلة، أكثر عدداً وتنظيماً وبراعة، تسيطر على قطاعات واسعة، وقد تعرضنا لذلك بتفصيل، في كتاب خاص^(٥).



يود هذا العرض، بالمناقشات السابقة، التأكيد على أن الفلسفة ليست مجرد «منطق العقل». كما هي عند زكي نجيب محمود، وكما يراه عبد الرحمن بدوي الذي يصرح أن:

«من ذكر الفلسفة فقد عني الفكر العقل أساساً»^(٦).

إنه تضيق لمفهوم «فلسفة» ما أنزل الحكماء به من سلطان.

ويضيف عبد الرحمن بدوي أنه يرفض التيارات التي:

(٤) ثقافتنا... ص ١٩.

(٥) من الملتقى إلى الملتقى (عشرين حديثاً عن الثقافات الوطنية والحضارة الإنسانية).

(٦) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ج ١ ص ٥، Paris, Ed. Vrin.

«لا تستند إلى العقل، أو لا تستند إليه إلا نادراً»^(٧).

من أين اكتسب العقل هذه المناعة والعصمة، مع حق التصرف بلا عون ولا منازع؟ كثير من الاتجاهات الفلسفية تستند أكثر إلى التجربة الحسية أو إلى الحدس، أو إلى تجارب وجودية... وإن بدوى بها جميعاً للخبير.

فماذا يبرر رفضها؟

والعقلانية، هي كذلك على درجات وأنواع. فعقلانية (ديكارت) تحالف عقلانية (أرسطو) وتحالفها معاً عقلانية (كانط) كما أن العقل عند ابن رشد ليس كما عند الفلاسفة المشرقيين. كذلك، ووضعية (كونط) ليست وهي وضعية (برق أن راسل) وزكي نجيب محمود. فالمقول لم تخرج من قالب واحد. إن تاريخ الفلسفة تاريخ الفوارق بين المدارس الفلسفية، بل وبين فلاسفة منتمين إلى نفس المذهب.

يصرح طه حسين، معرضاً بالذين لا يطمنون إلا للعقل ولا يثقون إلا به:

«بأنهم يضيقون بكثير من الأغيار والأحاديث التي لا يسيغها العقل، ولا يرضاها. وأحب أن يعلم هؤلاء أن العقل ليس كل شيء، وأن للناس ملكات أخرى ليست أقل حاجة إلى الغذاء والرضى من العقل»^(٨).



إن من ذكر الفلسفة فقد عنى أشياء. كثيرة، من بينها الفكر العقل.

لهذه القول مضمون مفروغ منه، مما يجعلنا نستغرب أن عبدالرحمن بدوى يعرف الفلسفة على الشكل الضيق الذي حددها به. إنه يستثنى كل المذاهب والتيارات، عدا الاتجاه العقلي «الفكر العقل». فعل هذا، حتى الوجودية مرفوضة مع أن عبدالرحمن بدوى أول من حمل رايتها في العالم العربي، داعياً ومؤلفاً ومترجماً. فما نظننا إذن في حاجة إلى تذكيره (وهو صاحب كتاب «الزمان الوجودي») بأن الوجودية تنطلق من لا عقلانية. صرح (كيكفارد) الفيلسوف السويدي (مؤسس / أبو الوجودية المعاصرة) أنه كلما فكر (استعمل عقله) ابتعد عن الوجود، فمحور المعرفة عند الوجوديين هو الإنسان لا المبادئ الأولى، ولا العقل، ولا المنطق، أى أن الفلسفة انتقلت عندهم من البحث في الوجود المجرد إلى الاهتمام بتجارب وجود الإنسان - في موقف.

فماذا ربحت الفلسفة من هذا الاتجاه وماذا خسرت؟

ترك الجواب لعبد الرحمن بدوى، وهو قطب من أقطاب الوجودية، (التجارب وحياة وجدانية، لا كفكر وعقل).



(٧) نفس المصدر السابق.

(٨) مقدمة «عمل هامش السيرة».

إن ما لا يستساخ ليس العقلانية في ذاتها أو المعاصرة في ذاتها، ولكن ما يخضع عليها من حالة المطلقة. فلا بد من أن نحتكم إلى الواقع. إن الفكر العربي الإسلامي الذي يراد إصلاحه، مطالب بأن لا يتعاضد عن العقلانية وعن قوانين الطبيعة، فلا هو ينفلت من ضرورتها ولا هي تنفلت من حساباته. ليس معنى هذا أن الفكر العربي الإسلامي مطالب بأن يكون أسيراً للعقل، فالعقل كما تقدم، لا يستحوذ على مجموع الواقع. إن الواقع أغنى وأوسع من آفاق «العقلانية». ومن اللامعقول أن نتناسى ذلك. ففوضاً عن وهم «شمولية» العقلانية المطلقة، نعيش تكاملاً بين الوجدان والعقل. وعلى الفكر أن يعيش تكاملاً بين الذات والموضوع يعطى لكل ذوى حق حقه. فلن تستفيد المعاصرة والعقلانية شيئاً من نقطة الواقع الحى برؤية وهمة لواقع وهى، تسبح بحمده، باسم العقل وباسم الموضوعية، أو باسم المعاصرة أو الوضعية.

١ - إشكالية بلا منظار:

رأينا كيف أن إشكالية ربط المعاصرة بالأصالة تتمتع لأن البحث عن نوعية العلاقة بينها أقر قبل أوانه، قبل تحديد طرف العلاقة. ولتنسير المسيرة مع صاحب «ثقافتنا في مواجهة العصر»، نلخص ما توصلنا إليه بصدد المفهومين وما يحملانه، ضمناً، من قبلات.

ترتبط بأسبقية العقل ومطلقيته قبلات أخرى.

القبلية الأولى: أفضلية علوم الطبيعة على العلوم الإنسانية، فينتج عن تلك الأفضلية أنه لا يجوز أن تقتنع بالاتجاه من عصر العلم والتقنيات بل الواجب هو الاندماج فيه اندماجاً كاملاً، وإلا خسرت المعاصرة وحصل لنا ما حصل للمعتزلة والفلاسفة الإسلاميين.

القبلية الثانية: أن الأصالة عائق، لأن عناصرها اللامعقولة كثيرة. ورغم ذلك، يجب أن نجد مخرجاً للإشكالية:

كيف نستجيب للوضع؟

قبل الإجابة يجب أن نشير إلى أن في رؤية زكى نجيب محمود، عن الأصالة ترددًا، بل اضطرابًا. فبينما يعتبرها عائقاً في الطريق إلى المعاصرة، نجده أحياناً أخرى يؤيد الأصالة... يتلاحق الموقفان على مدى كتبه الثلاثة، إلا أن الغالب والأساس هو الموقف السلبي، أى المعارض للأصالة (عن حسن تية، وحزم غيور يرمى إلى الإصلاح والإنقاذ). لذلك، اعتمد عرضنا على هذا الموقف الأخير لأن حوله، على ما يظهر تتمحور إشكالية مفكرنا الجليل.



يبدى القارئ، كذلك في الثلاثية، صفحات أخرى كثيرة تدعو للمناقشة، لأنها تؤكد التناقض الذى حاولنا إبرازه، ولكنه تناقض له ما يبرره: يعيش زكى نجيب محمود صراعاً؛ بين شخصية المفكر العقلانى المتأثر بالحاضر الموضوعية والضوابط المنطقية الرياضية، وبين المصلح المتحمس والغاضب الذى يندفع حتى حدود الإفراط والتفريط. إن تضارب المحرضات هو المسئول عن بعض

تلك التناقضات، وعمّا يكسبه التأمل فيها من تراء فكري.

يعيب زكي نجيب محمود على المعتزلة كونهم رفضوا أن يتغربوا (من غرب، لا من تغرب) بالانتماج الكلّي، فكرياً، في اليونان، كما يعيب عليهم قضية المحنة، فيسوقه ذلك إلى أن يصفى معهم الحساب، ولا يرى لهم فضلاً ولا مستوى.

جلّ أنصار المعاصر العرب، في الوقت الراهن، رغم أنهم يميلون مثلهم الأعلى هو التغرب وينخذون من الثقافة الغربية غاية يقفون عندها، لم يوقفوا في خلق تيار فكري وثقافة عربية عصرية معربة؛ بل إن نتائج نشاطهم جاءت دون ما نتج عن نشاط المعتزلة والفلاسفة الإسلاميين الذين اختاروا أن «يعربوا» دون أن «يفتربوا». إننا نشاهد المتغربين المعاصرين في حيرة الطاووس الجريح يزهو ويغن، يئن ويزهو..

ظهرت الداروينية قباتوا داروينيين؛ وانتشرت الماركسية فصاروا ماركسيين، ما بين لينين وستالين، وماركسي تاريخاني ومنتمصر لنظريات غرامسكي وألوان قوس قزح كثيرة. وانطلق دوى (أنتوسيم) فرددوا صده، ما بين مؤيد ومناوئ.

ولن ننسى أنصار الليبرالية بأصنافها. ضجبات وموضات، ومع ذلك لم يتزحزح العالم العربي عن مكانه المرموق في التخلف.

لقد ظهرت الداروينية، وكان علينا أن نستفيد من هذا التيار، دون الوقوف عند فرضياته النظرية التي نوقشت ثم رفضت من أهل الاختصاص نفسه، وعندما تجاوزتها النظريات العلمية الحديثة كنا نحن ما فتننا نتجادل حول حقيقتها. ثم فرضت الماركسية وجودها على الساحة العالمية، فأخذها البعض مشوهة ومبالغاً في تحريفها فلم تمد سوى عبارات متناقضة، وانتقل آخرون إلى تهديدها، باسم الروحانيات والأخلاق، فقاومهم أقوامهم، لم يدرسوها باسم ماركسية أدخلت عليها عملية تبسيط وأصبحت مبتذلة تنقل في صيغ وشعارات تحفظ عن ظهر قلب، وكأنها من باب «جواب لكل سؤال»، وما برزت الوجودية وبلغت أوج «الموضة» حتى فُرِضت عندنا فانساق معها جيش عرمرم من المترجمين والمُلخصين والمحشّين والمعلقين^(٩).

هذه الأوضاع حالت بين الفكر العربي وبين الاستفادة من تلك التيارات علمياً وفكرياً لأن مناقشاتنا حولها كانت قطعية، تتسم «بالحماسة» العنترية عند هذا الطرف وعند الطرف المقابل له. تناقشنا وتقاذفنا بالتقدمية أو بالرجعية.

إن هذا الخضم من الفوضى الفكرية لم يمنع مفكرين من التصدّي للوضع فعربوا بعض التيارات الغربية ليكيفوها داخل اللسان العربي ويستمرروها في دفع عجلة الفكر العربي إلى التفتح والتوعية.

(٩) الغريب في شأن بعضهم وهو الاتهام، بأن، وإلى الليبرالية والماركسية (البرالية، وماركسية غريبن) فالليبرال المخلص في تعلقه بالنظرية الليبرالية، كالماركسي الصادق، كلاهما يفرض التقدير على معارديه، خلافاً للذين هم بين. ففرض الموقف من وضوح الرأى.

هذا بالنسبة للهمة الأولى التي يوجهها زكي نجيب محمود للمعتزلة (ومن خلالهم للمعاصرين من المثقفين العرب). أما فيما يتعلق بالمنحة، فهي غلطة أو خطيئة، غفرت أو لم تغفر، بيد أنها لا تكفي وحدها لينبذ الاعتزال وكل ما آداه للفكر العربي - الإسلامي، ومحاولاته الجزئية والرائدة في سبيل العقلانية. فعلى الباحثين ألا يخلطوا بين عصور الانحطاط وعصور الازدهار بعباءاتها وهفواتها:

«لقد كان الفكر العربي فكراً منهجياً علمياً عندما كان يعتمد السير والتقسيم، أى التحليل والنقد والاختيار في قياساته، أما في عصر الانحطاط - ولازالت آثاره راسخة في بنية العقل العربي - فلقد أصبح فكراً لا علمياً يارس القياس بدون تحليل ولا نقد»^(١٠).

فعل المؤرخ ألا يقلص الإنسان والشعوب، بل أن يتفهم ويحاول أن يشرح أوضاعهم وأحوالهم، خلال الأزمنة. التاريخ البشري لا يعرف جموداً مطلقاً، إذ كل جيل يشب وثبة ويضيف دفعة أو دفعات، حسب تياره الحيوى وإمكاناته. فالمرأة وحدها تعطي صورة واحدة، أما التاريخ فعرايا تلتقط شبكات ضوئية وإن لم تعكسها جميعها وينفس الوضوح، لأن الرأى لا يشاهد إلا البعض من الشبكات، ويشاهدها مجزأة ومن زاوية واحدة، فتأتى الأحداث تحمل طابعاً ذاتياً لهذا المؤرخ عقالاً لطابع مؤرخ آخر.

إذا كان هذا وضع المؤرخ مع الأحداث، فكيف به مع الفكر، والمحدث. وكل الأفعال والعواطف التي لا تطفو على الساحة العمومية؟ لقد عرف العالم العربي الإسلامي كثيراً من أصحاب تلك المحدثيات والعواطف والفكر، في جميع فتراته. تتركب كل الشعوب من نماذج بشرية مختلفة تتواجد وتتماق. فمثلاً، إلى جانب أمثال (طوماس الأكويني) و (ليوناردو دافانشي) و (بيترارك) و (دانتي)، لم يحتفظ التاريخ بكثير من بناء إيطاليا وصانعى تاريخها وحدثها. إن الأبطال والعابرة لا يثقلون إلا القلعة، في كل الشعوب.

يُحكى التاريخ قبل أن يُكتب، والحكاية تقربل هنا وتضخم هناك كما أن الكتابة تشذب وتتمق. فعلية الانتقال من المحكى إلى المكتوب، غير بريئة كعملية تأويل المكتوب. ففي جل الحالات تنقلت الحقيقة التاريخية، أو تتجزأ قبل أن تتذوت وتكيف فكرولوجيا. هنا خطر تسرب الأسطورة الذي يهدد التأريخ، كل تاريخ بالنسبة لأى شعب. فهنة المؤرخ صعبة، إذ تتطلب مواهب فكرية وحسداً حاداً، وصلابة أخلاقية، وبالمخصوص تعلقاً بالحقيقة لذاتها، كى يصارع من أجل الموضوعية (قدر الممكن). مواقف من وقفات أوديب وهو يحاور أباً الهول ويصارع الألفان...



يأخذ بعض المنظرين عصراً من عصور التاريخ العربي الإسلامي (العصر العباسى مثلاً) أو حدثاً من أحداثه، ويرزون مساويه، منظوراً إليها نظرة تضخيم للحجم والكم، ثم يبنون عليها

منظومة فكرية عامة (المحقة مثلاً). فأى شيء يجوزُ أحدًا أن يسجن تاريخ أمة ما في فترة من فتراتها، أو أن يرفع انطباعاته إلى أحكام، أو أن يعمم الأحكام الخاصة لفترة يصدرها عن مجموع الفترات؟ إن الذين يفعلون ذلك، يتعاملون مع تاريخ الأمم كأنه مجرد زمان في تناجح، لا أكثر. وهم إذ يفعلون يصنعون من التاريخ نوعاً من الأقتمة تحجب الوجه وتضيب الرؤية: زمان بلا أبعاد كالأكبر يفتح ثم تعود طياته إلى ما كانت عليه وقد تشتت الأتقان في الفضاء الطلق. التاريخ ليس دائرة مغلقة أو رجوعاً أبدياً. فمن تصور عالماً زمانه لا يتحرك ينصب دون قصد شركاً للتطور والتقدم. إن موضوع التأريخ هو الإنسان، والإنسان متطور بالطبع، ومن العبث معارضة طبيعته وإرغامها على أن تتدثر في فترة ويحشر كل الناس معها، «كل العرب...»، «الفكر العربي...» في حين أن الواقع هو أن عرب أية فترة ليسوا بمجموع العرب، وأن الفكر العربي الفلسفي ليس هو الفكر الفقهي وأن الفكرين معاً، ليسا هما في كل العصور. لقد أظهر الفكر العربي في مراحل من تطوره تضجاً وقلرة على الإبداع، وفي أخرى ظهر أقل تضجاً وأكثر جموداً.

من الأفكار ومن المبادرات ما لا يتكرر، والنسيان عائق بالأشياء المتفرقة. لأن الشك المنهجي عند أبي عثمان الماحظ لم يكن مقتبساً من أرسطو، والجدل عند القاضي عبد الجبار ليس على شاكلة الجدل المعروف عند معاصريه، وعقلانية ابن خلدون تجلّت مرتبطة بالتطبيقات في ميادين العمران البشري (على خلاف الذهنية الإغريقية التي تهادى التطبيقات ولا تقدر إلا النظريات المحض). أنجزنا لأنفسنا حشر المعتزلين، الماحظ وعبد الجبار، والعمراني ابن خلدون مع اللا - عقلانيين، فندخلهم في جنود الصف لتبقى مراتب الضباط لإغريقى الأئس وللغريكين الغربيين المعاصرين؟



المعرفة مجموعة معطيات مكتسبة، تتحرك على الدوام، تنقلص من جانب وتنمو من جانب ولا يحددها سوى الوقوف عن التجدد. فلو أن المعرفة توقفت فيها ورثة المسلمون عن الإغريق، لما تكونت الثقافة العربية الإسلامية التي ساهمت في الحضارة الإنسانية. لقد نفع المسلمون المعرفة (في صيغتها الإغريقية) ومزجوها بعناصر من أمم أخرى ومن عدينتهم، وأدخلوها مكيفة في نسق جديد. فالمعرفة من التاريخ، وتحديات في التاريخ والتاريخ؛ ما كان لن يعود ليكون وما هو كائن لن يعدم، وما سيكون سيحل لا محالة، بالرغم عن كل التنظيرات والقيليات. المهم ليس أن تنشاجر من أجل ما كان أو نظنه كان، ولا من أجل ما تتنبأ أنه سيكون (أو لا يكون) بل المهم هو أن يعمى المثقفون الشعوب العربية للتكيف مع ما هو حال ومع ما سيأتى. معنى هذا أن العرب في أشد الحاجة إلى توعية ليسأروا التاريخ وهو يفتقر. فلن ينفعهم في شيء أن يجردوا عن واقعهم ليتبرخوا في تجريدات أجنبية، وإن قامت على مقولات مقلنة يقوم كل شيء اليوم على تصميم، فكيف تصمم منظومة سلوكنا كي نجد التوعية تربة صالحة للبذور؟

لطالما عشنا على أسئلة دون أجوبة، أو بأجوبة على أسئلة مغلوبة!

٢ - فرق الثقافة المعاصرة :

- يرى زكى نجيب محمود أن رجال الثقافة العربية الحديثة ينقسمون طوائف ثلاثة :
- الأولى رفضت العصر ولاذت بالتراث وحده.
 - الثانية قبلت العصر بحذافيره، ولو على حساب التراث.
 - الثالثة استقت العناصر من الأصالة ومن ثقافة العصر، وفي مقدمة هذه الطائفة الأخيرة محمد عبده وطه حسين والعقاد وتوفيق الحكيم وأمين الريحاني وميخائيل نعيمة.
- تتماز الطائفة الأخيرة، وهي التي تتال رضى وتصديق المؤلف، بالرزاة والجراة، فى أن واحد، إنها تجهد وتجهد، ترمم وتبقى.

إلا أن المؤلف سرعان ما ينتقل عليها ليمترض على ما فى اتجاه أصحابها من :
 «مفارقة منطقية، وذلك أنهم قبلوا العلم ورفضوا الأسس التى ينطوى عليها كأنهم قبلوا الجدران المقامة ورفضوا الركائز التى أقيمت عليها هذه الجدران، ولا عليهم أن يقال لهم إن ذلك لا يتسق مع الصورة المنطقية الشكلية ماداموا قد وجدوا فى هذا الموقف ما يريح الأنفس ويحل الإشكال»^(١١).

هذا حكم محير :

من أين أتت «المفارقة المنطقية» ؟

«آية أسس» رفض حسين والعقاد ونعيمة وعبد الريحاني ؟...

إنهم عقلانيون، منهجيون، متشبهون بترائهم وبالثقافة الغربية الحديثة معا، وليحققوا التحاما مرنا، غاضوا معارك ساخنة ومخاطر لا «تريح الأنفس».

فماذا يراد من أولئك المفكرين القادة ؟

على هذا السؤال، يجيب المؤلف بأنه لا يستطيع أن يأخذ العلم النظرى الحديث دون أن يفتن إلى أنه قد انبنى على تغيير فى وجهة النظر :

«نقل الإنسان من البحث عن أسباب الظواهر إلى البحث عن قوانينها»^(١٢).

يقدم زكى نجيب محمود وجبة غذاء متنوعة الأطباق، ويلج على ضيوفه أن يأكلوا مجموع ما بين أيديهم، فإن هم أرادوا الاختيار، رفض إطعامهم. ما نطن أن هناك تناقضا بين البحث عن الأسباب والبحث عن القوانين، وما نطن أن أمين الريحاني ورفاقه (من الطائفة الثالثة) كانوا يخلطون بين السبب والقانون، أو كانوا ينساقون مع تسلسل الأسباب حتى «العللة الأولى» أو «المبدأ الأول».

(١١) ص. ٢٢.

(١٢) ص. ٢٣.

فذلك من شأن رجال الكلام واللاهوت^(١٣). على أن كل الجماعات بدأت بالبحث عن اللعل، وإلى حد الساعة مازال الناس، حتى في الغرب، يناقشون العلية (أو السببية كما يغلّب على تسميتها اليوم) ويتساءلون عن أصول الأشياء وعن الوجود وعن العلم... فالذى يصل إلى معرفة ظاهرة ما على طريق روايتها بظواهر أخرى وتفسير العلاقات بينها على أساس الروابط الاطرادية، أى القوانين، ينتقل بعد ذلك إلى البحث عن اللعل والأسباب، البعيدة والمباشرة. وكل ذلك في مستوى الأسباب أو على صعيد العلاقة والقانون، لا يخرج عن الإطار العلمى ولا يجاوئ مقتضيات الموضوعية، فمن المجازفة أن نتبع بأنه خرق أصول العلم وارتقى في خضيب الميافيزيقيا السحيق، أو خلق إلى قممها السماوية البعيدة. فلماذا إذن يجد زكى نجيب محمود يسرا، سواء في مجافاة الروح العلمى أو في الدفاع عن موقف بعادى الميافيزيقيا ومساقتها العلوم اللهوتية، رغم ما يتجلى في كتاباته من نفحات دينية، وقلق ميافيزيقى يقط، ولكنه مكبوح... فالوضع لا تنجح في إنجام الجبل الطبعى إلى التساؤلات الميافيزيقية. فالماورائيات لا تلتق الأوباب أمام القوانين. فالموقف العلمى يأتى دائما بعد الموقف الإعلامى (مرحلة ما - قبل الفكر العلمى) وهو الذى يبحث عن «الحقيقة» المطلقة والماهيات الخفية. وما نلن أن هذا كان شأن عبده ونعيمة وطه حسين...

الآن نصل إلى طائفة رابعة لم تتبلور المفاهيم في ذهنها لذلك فإن نظرتها تجمع بين الموقفين السابقين، نعى موقف من قبلوا العصر بحدافه، وموقف الذين نهلوا من الأصالة والمعاصرة. إنها طائفة تبرز معها مهمة المفكرين العرب في تصفية الأذهان من مثل ذلك الخلط فتنبع جهود العقلانية (في الحدود الطبيعية للعقل) عن بيئة، ويبقى في الموقف الحرقاء / الغيبى من هم دون وعى بوضعهم، أو مازالوا على طريق الوعى ينتظرون الإنقاذ.

لا بد هنا من التذكير بأن للعقل عتبات يجب عليه أن يقف عندها، فإن هو تجاوزها تجاوزها ميادين المعقولات إلى مطلقة تخرجه عن حدود العقلنة وترننى به في أحضان الغيبيات. هكذا إن العقلانية نفسها مهددة بمثل تلك الأخطار. إن التفكير العقلانى المحض منهج وموقف وصراع دائم.



علينا أن لا نتغافل عن دور الفكر كحافز على الحركة والتقدم عند العرب، وعن دوره كحاجز ممكن يكبح القدرات الكامنة لدى الثالثيين. فالتخلف داء يسترى الثقافة والاقتصاد، ويدخل تلوثا على البنات الذهنية والجسدية. فهذه الجوانب السلبية للفكر هى ما يجعله عنصر إحياء عند الأفراد والتشكيلات البشرية، فيؤهلهم للتقليد الأعمى.

فالفكر العربى الحال، مثلا، هو نفسه نتيجة رواسب وإمكانات مكبوتة تراكت تاريخيا

(١٣) باستثناء محمد عبده، في رسالة التوحيد وفي بعض المقالات عن قضايا كلابية، لم يمت أى واحد من تلك الفئة بقضايا ما روايته. على أن الفلسفة الغربية قديا وحديثا لم ترم عرض الحائط بالمشاكل الماورائية. فمن اللاهوتيين مفكرون مرموقون بأمرىكا الشمالية وأوروبا، بالجماعات والأكاديميات...

وتداخلت فيها المجاهلية مع الثورة الإسلامية، قبل أن تلاحقها النزاعات الطائفية وصراعات الفرق والنحل، وأخيراً أخذت تتخبط في عصور الانحطاط إلى أن صدمتها الاحتكاكات بالاستعمار، إمبريائياً وسلبياً، على محيط جغرافي شاسع الأطراف ومتعدد المناخات وأغاط العيش. كل ذلك أضفى على الثقافة العربية وعلى الفكر العربي خاصيات تحدد واقعها، كما تحدد قابليته على التطور والتصير.

يظهر جلياً أن تجديد الأنظمة السياسية أو الاقتصادية أو النظرات الفلسفية يبقى بلا مردود إذا لم تدخل، مسبقاً، تغييرات على الكيفية التي نفكر بها وعلى الكيفية التي بها نتعامل مع واقعنا الحالي. فالتفكير وهو يتجدد، ينمى الوعي الحق ويبعده عن الوعي الزائف. ولا يتجدد الفكر إلا في وسط هو نفسه يتجدد أو على الأقل له قبالية على التغير.

إن تفاعل الفرد مع مجتمعه شرط أول لكل تطوير، وللوعي موطن فيه يتجهى الواقع، كما للفكر سياق فيه ينضج أو يتجمد. فالفكر المنزلق لا يسهم في تحريك الوعي.



يحمل زكى نجيب محمود تقديرًا وإعجاباً لـ «الطائفة الثالثة»، رغم اعتراضاته عليها: «كان طه حسين عقلانياً خالصاً، على منهج العلم والملاء»^(١٤).
أو كما يؤكد محمد برودة:

«جميل طه حسين التحديثي الليبرالي [هو] الذى اضطلع بهنر الهندور وتقليب أدبنا استناداً إلى ما اكتسبه من ثقافة غربية إنسانوية»^(١٥).



لا نرى كيف الوصول إلى حل الإشكالية، بعد أن اتخذ المؤلف موقف رفض من المحاولات الثلاث، حتى محاولة الطائفة التي تزودت بالزاديين، بالأصيل وبالثقافة الغربية المعاصرة. قد يكون عيب نعمة والعقائد... هو أن هؤلاء المفكرين المجددين للثقافة العربية الإسلامية، بالرغم من عقلانياتهم، لا ينطلقون من الافتراض الذى اختاره زكى نجيب محمود، وهو مطلقة العقل، بل انطلقوا من أفكار جاهزة موروثة، أى من تراث يقود الأفعال ويوجه الاختيارات، عن وعي أو عن غير وعي، كما تفعل كل الاتجاهات القائمة على الأصالة. فالسلوك مجموع أفعال، والفعل إما محاولة لتجسيد معيار (موضوع مسبق)، وإما للتمرد عليه. إن العقل المقوى، أو المجانى، ليس محايداً إلا في الظاهر. أيمد عيياً أن ينطلق المفكر من معطيات أصالة متجذرة في طبيعته؟ كلنا نعلم أن الطبيعة تغلب التطبع...

يعتمد كيان الفكر العربى الإسلامى على نظم تربية وقانونية وسياسية وأخلاقية، وعلى

(١٤) ص ٢٤.

(١٥) اتفاق، عدد ٥، ١٩٨٠، الرباط.

تنظيمات الشغل والمبادلات، فإذا أردنا تحليل سيروراته، كان علينا أن نقرم بجري في المنطق الرياضى: أن نحلل العناصر (النظم والتنظيمات) في فرديتها، ثم في علاقتها. إذ ذاك نُخرج الفكر العربى من التجريد لتدخله عالم الواقع الحى.

٣- ما معنى «عربى»؟

يستعمل كثير من الباحثين «عربى» حيث يصح أن يقال، بأدق تعبير، «عربى إسلامى» تجنباً لكل ما يشم منه رائحة العنصرية. هذا أولاً، وثانياً، إن ما يُعرف عن العرب نزر قليل لا يشفى من غليل الباحث. فالتراث «العربى» لم يصبح يفى من جوع إلا عندما التَّحَمَ بالمتكسبات الثقافية الإسلامية. فمن اللامعقول أن تحدد «الوقفة العربية» (زكى نجيب محمود)، أو «روح الحضارة العربية» (عبد الرحمن بدوى) أو جود وثبوت «الشعر العربى والذهن العربى» (أدونيس)^(١٦) في عزلة، وتجرد عن الإسلام (تاريخياً وعقائدياً وثقافياً). فلم يصل التراث الثقافى العربى إلى درجة الشمول، بأنفاس إنسانية إلا بعد أن حقق الإسلام تواجداً بين العرب وشعوب كثيرة مختلفة. فالعرب المسيحيون، ويهود البلاد العربية هم كذلك إسلاميون ثقافة. فمثلاً (غابرييل مارسيل) و (هربرت ماركوز) وغيرهما يمثلون الثقافة الغربية الإغريقية اللاتينية المسيحية المعاصرة، وبالرغم عن أصلهم اليهودى. كذلك يمثل الفكر الوسيطى موسى بن ميمون الثقافة العربية الإسلامية. أما النمط العربى المحض فيمثل على ما وصلنا من آثار عربية، عنتره والخنساء وأمثالها.

هنا يوضع سؤال لا يحصى عنه:

هل مكونات «الوقفة العربية» تأخذ ملامحها المخصصة عن مخلفات العصر الجاهلى (خطب قس بن ساعدة والمعلقات)، أم أن التراث الذى يكون الأصالة العربية المعاصرة هو ذلك مضافاً إلى القرآن والسنة ومدارس الفقهاء والأصوليين والفلاسفة والمتكلمين، وإلى تأثير الكل فى التوجيه العلم لتاريخ العرب الإسلامية والمسلمين العرب؟

أجوز ألا نتمد التراث الإسلامى ونحن نتحدث من خاصيات «الفكر العربى»؟

إننا نرفض مع زكى نجيب محمود «الأصالة» إذا تحولت عائقاً للتقدم والتكيف مع صيرورة التاريخ. حقاً، هناك «متأرخون»^(١٧) يميلون من الأصالة شعاراً لتمجيد الماضى القومى بنظريات مبالغة في إجلال الأجداد، قصد التباهى والكفاح ضد المعاصرة. لكن، ما لا يعتمد كله لا ينبذ كله^(١٨).



(١٦) انظر الفصل الرابع من هذا القسم «أدونيس والاعتباطية».

(١٧) نقرر هذا اللفظ المحيى لوصف أقوام من المُحَادِثين لِمَاضَى شعوبهم بتزييف الواقع التاريخى، تبريراً عن التخلف الذى يعانونه.

(١٨) فى الملاحظة حول التعليم بالمغرب (إيفران، ٢١ - ٢٨/٨/١٩٨٠) نادى بعض المتأخرين بإبعاد الفلسفة عن الجامعات الغربية لأن «الفلسفة» «مذاهب مستوردة» وتوضيها بتدريس «الفكر الإسلامى» و«المصاهرة الإسلاميه» =

سبق أن رأينا أن «عربي» غير دقيق، وأكدنا أن «عرب» اليوم ليسوا على ما كان عليه الأجداد الجاهليون.

ونضيف الآن أن إجلاله مفهوم «فكر» (في «الفكر العربي») هو كذلك في حاجة ماسة إلى فحص لخاصيته، في تطورها التاريخي، وطاقاتها على التكيف من العوائق المجتمعية والسياسية التي تقف حالياً، دون الخروج من التخلف، فيدون ذلك التحليل، ستبقى العبارة «مفكر عربي» ضبابية، مثل «الفرس العربي» و«الموسيقى العربية» و«الزى العربي» و...

فما المقصود بـ «فرس» هنا؟ أهو ما يمتلكه عربي، أم المولود بمكان عربي، أو من جاء من سلالة عربية، ولو كان في ملك إنجليزي وولد بأستراليا؟

والموسيقى التي نغنى، هل هي ما عرفه الجاهليون، أم الموشحات الأندلسية أم قطع سامي شوا على الكمان، أم تقسيمات على العود لمحمد عبد الوهاب؟

«الفكر العربي»؟... في أي مكان، وفي أي زمان؟

هل خاصياته عامة أم ترتبط بالطبقة التي ينتمي إليها المفكر؟ (إن كانت عندنا طبقة خاصة ينتمي إليها المفكرون).

بعد الجواب عن السؤال الأخير، نستخير عن علاقات تلك الطبقة بالجامعات (بالداخل وبالخارج)، وعن مواقفها من الصحافة والإعلام، ومن الأنظمة السياسية والمجتمعية السائدة بالعالم العربي وبالمهاجرة، وبالعالم أجمع.

نجد محاولة للجواب على بعض الأسئلة السابقة عند زكي نجيب محمود، ستمعمل على تلخيصها مع تعقيبات.



يدعو المؤلف إلى تراث يمتد فيه تواصل الإنسان العربي في وحدة تاريخية مع ماضيه. فبعضنا نظرة بيولوجية عن هذا التواصل، آخذاً في اعتباره بقانون الوراثة. إنها صفحات لامية ودعوة إصلاحية^(١٩). بيد أنها جاءت على شكل رغبة يمتنى المؤلف أن تتحقق. فهي لذلك، لم تأت نتيجة لتصميم وتحليلات سياسية واقتصادية ومجتمعية قتلها بحثاً ودرساً لتصبح الإطار الواقعي لتطور وأقصى في الفكر العربي الإسلامي. فلا يكفي أن نفرق بين ما يتميز به هذا الفكر عن فكر مجموعات بشرية أخرى لنقهر ما تراكم لدينا من تخلف، عبر قرون.

«نسألت أحدهم: «ماذا يعني في الفكر الإسلامي» إذا أزعنا عنه الكندي والفارابي وابن باجة وعشرات الفلاسفة المسلمين من أمثالهم؟ وما معنى «حضارة إسلامية» على حدة و«الفكر الإسلامي» متميز عن تلك الحضارة؟ السؤالان بقيا مفتوحين... ونضيف بأنه، إذا كانت الفلسفة «مذاهب مستوردة» فالذي استوردها هم السلف، كما استوردوا الطب والرياضيات والطبيعات و... و...

(١٩) انظر الفصل «دماغ عربي مشترك» ص ١٢٧ - ١٣٩.

لا مندوحة من أن نتمتع باعتبارية قولته زكى نجيب محمود: إن لكل مجموعة بشرية طابعاً أصيلاً، إذ لكل شعب متقدم فلسفة تميزه.

«انتشرت الفلسفة التحليلية في إنجلترا، والفلسفة الوجودية في فرنسا، والفلسفة البرجماتية في أمريكا، والفلسفة الجدلية في روسيا»^(٢٠).

انتشرت الفلسفة التحليلية في إنجلترا، ولكنها فلسفة تقود الفكر الغربى عامة. وأما الفلسفة الوجودية، فإن كان لابد من أن نخوضها، فإن ألمانيا أولى من يتناها. فلا (جان بول سارتر) ولا (غابرييل مارسيل) ولا (بوفرى) يتكرونها أن منابع وجوديتهم هي مؤلفات (كيبكناورد) و (ياسبرس) و (هايديجر). أما الفلسفة الجدلية فتطبق في الاتحاد السوفياتى. وإن كان أصلها غير روسى. إن الجدلية المعاصرة يرجع الفضل فيها إلى هيجل، وماركس، وأنجلز، وليس من بينهم روسى.

المهم هو أن نتساءل:

- لماذا ومتى سادت الفلسفة الجدلية في روسيا، على الخصوص؟

- لماذا ومتى، سادت الوجودية في فرنسا؟

- ثم، أخيراً: ما هي الفلسفة (أو الفلسفات) التي يمكنها أن تجعل الفكر العربى الإسلامى قادراً على مصارعة التخلف؟

بالإجابة عن الأسئلة الأخيرة، سيمض القارئ بكل قواه على الموضوع الأساسى حول (تجديد الفكر العربى)، ويتنظر بين «المعقول واللامعقول»، والثقافة العربية تغامر عن بيئة ويجدية، في «مواجهة العصر».



كانت المناقشات السابقة حواراً حول قضايا عربية ثقافية مصيرية. وأن التنقيب عن أوضاع تلك الثقافة حالياً يرغب الباحث على أن يتساءل عما كانت عليه في الماضى ومدى تأثير ما كان عليه ما يراد لها أن تكون. طبعاً، الغاية من ذلك هو تحديد مميزات الفكر العربى المعاصر وكيفيات تجديده وتجهيز الثقافة التي نشأ فيها، ومنها يتكيف.

ذلك شرط ضرورى للصراع ضد التخلف، إلا أنه غير كاف.

فمنذما يدرس الباحثون العرب الجديون خصائص الفكر والثقافة العربيين، لا يعملون على عزلها عن الفكر الإنسانى في شموليته وعن الحضارة العالمية المشتركة، وإنما يدرسونها ليرسوا حدودها المميزة. فبلا تلك الدراسة التحليلية والمقارنة، لن نستطيع أن نتموضع في المعاصرة ونأخذ مواقف منها ومن الأصالة، لأننا لن نستطيع من ضبط العوامل الدينامية والعوامل المؤقتة للتحرك

لنتحكم فيها قصد تغييرها في اتجاه واقعي وإيجابي. فمثل أولئك الدارسين كمثّل الفيزيائي الذي يحلل الظاهرة فيزيكياً، ثم يحصى «معدوداتها» ليعالجها كمشتريات يتحكم فيها رياضياً وتجريبياً.

٤ - الفكر نتيجة صراعات:

عندما يباشر باحث دراسة يضطر إلى اختيارات منهجية، وأحياناً معنوية أخلاقية، وكل اختيار يستلزم موقفاً / مواقف. لكن، عندما يكون الباحث ثالثياً والموضوع يتصل بماضى قومه، وبالأحرى ببنيات ذهنيته، طبعاً يكون الاختيار أكثر صعوبة، خصوصاً وأتينا مدعوون إلى اتخاذ مواقف لا موقف واحد:

- ما هي الفلسفة المفيدة لنا، حاضراً؟

- ما فلسفتنا غداً؟

- ما هو نظامنا الاقتصادي حاضراً؟

- ما نظام اقتصادنا مستقبلاً؟

إنها أسئلة مترابطة فيما بينها ارتباطاً وثيقاً، كما هي مرتبطة بالأنظمة الإدارية والقانونية للمجتمع، وبالساسة التعليمية، وبالساسة الصحية. فبدون مراعاة كل ذلك، سيبقى الأحاديث عن «خصائص» الفكر العربي الإسلامي خصائص مجردة، دون اتصال بالمجتمع في صيرورته. إن «خصائص الفكر العربي» كما يقدمها الأستاذان بدوى وزكى نجيب محمود، قارة كأن العرب، أفراداً وشعوباً يعيشون خارج التاريخ، لا يخضعون لصراعات قبلية وطبقية وإقليمية ومجتمعية، ولا يعرفون عصبية معشرية^(٢١). و«الفكر العربي»، في رؤيتها أيضاً، لا يعاني الاستعمار الجديد ولم يعاني الاستعمار القديم، ولم تحتل بلاده.

بلاده...؟

إنه خارج الحدود الجغرافية، كما هو خارج التاريخ، لا يحيا الفاقة والبطالة، ولا آلام أعباء الشغل غير المنظم (عندما يجد أحدنا شغلاً...). يكفى الإنسان العربي بانتلاخ أكسجين الأرض في انتظار الآخرة والخلود فيها (زكى نجيب محمود)، أو يعتكف على الروحانيات التي حباه القدر بها دون العالمين (عبد الرحمن بدوى).



الشعوب العربية متعبة مكدودة، ومع ذلك ليست سقط متاع غطاء غير، يكفى أن تمر عليه مسحة ليعود إلى أصله. إنها في أشد الحاجة لفحص كامل لحاضرها، وإلى تفكير قويم وصريح في مستقبلها. فأكثرية القضايا الفكرية التي تشغل جلّ المثقفين العرب قضايا هامشية لا تنبعث من صميم الحياة اليومية. إن تحقيق الكتب القديمة، مثلاً، ينتلج جلّ الجهود والرجال على حساب

(٢١) يحل ابن خلدون، في «المقدمة» من الصبغة المنصر الدينامي للتقلبات العمرانية والساسة. إنها المحور المحرك للتاريخ.

قطاعات أخرى مصرية. فإن «التحقيق» ضروري لتقييم النصوص قصد إحياء التراث، لكن يجب ألا يكون هو كل شيء... كذلك الخصومات الأدبية، بمنهجها وفراغها، لتفضيل شاعر أو قصصى على آخر... فإحياء التراث ضروري، شريطة ألا يأخذ منا أكثر مما يجب. إن التراث وحده لا يكون الثقافة الكاملة، فهو مجرد سميد يغذى الأرض التي تغذيها بحظ وافر مما تتوفر عليه الحياة الفكرية. المؤتمرات مواسم عكاظية، ولا معايير لتقييم الإنتاج الفكرى والأدبى؛ إما انتقادات للتقاذف، وإما تعجيد مبالغ فيه بدافع المجاملة أو الزلفى، أو «التأريخية»^(٢٧)..

هكذا على كل نظرية تريد أن تكون إجرائية ضد التخلف أن ترسى على غير أسس الخاصيات البيولوجية. فقد قامت النازية على المفاضلة بين الشعوب، انطلاقاً من معطيات بيولوجية مزعومة، وخصوصاً من قانون الوراثة الذى لم يعد العلماء يعدونه إلا اهتماماً ثانوياً. فالنصريون وحدهم يطبلون لهذا الاتجاه، وزغردون، وعليه يركزون الامتيازات واحتقار الطبقات الضعيفة وشعوب العالم الثالث وتبرير استغلالها اقتصادياً وسياسياً. لذا يجب أن نختار كيف تنموقف من التيارات المتصارعة في العالم، وألا نحارب الأساطير التي اختلطت بترائنا بخرافات «عصرية» تعادى الأخلاق، كما تعادى العلم، قلن يمجدين ذلك نفعاً.

قد يعترض زكى نجيب محمود بأنه يقدم الفكر العربى كما يتصوره، في حين تناقشه هنا بنظرة ومبادئ تتصل بالأصالة. يقينا أنه، إذا التحمت مبادئ مضبوطة تاريخياً ونظرة شعولية عن الواقع، يسهل الإصلاح. ويكفى لذلك أن تعاد المبادئ على سطح الوعي لتدخل عالم التطبيق. تلك هي العملية التي حاولها بعض المصلحين. فالتنمر ضد أوضاع لا يغيرها، بيد أن التمرد مع العمل لتحقيق مشروع يقوم على مبادئ لها مبررات عقائدية وجذور في أعماق الذاكرة المشتركة، يكون ثورة تطهير وبناء. والأمثلة كثيرة.

انطلق لينين من مبادئ ماركسية أقتنع بها البولشفيك فتم له تحقيق ثورة السوفييت، كما أن محمد بن عبد الكريم الخطاطي (المعروف بعبد الكريم) قائد ثورة الريف، أعاد الثقة بالنفس لدى شعوب العالم الإسلامى وشحن التمرد بمحتوى جديد مستقى من الإسلام، فنجحت حركته في سحق أسبانيا، وكاد يقضى أيضاً على جيوش فرنسا، لولا تحالف كل الدول المستعمرة (بكر الميم) عتادا وعدة. فلما اضطر محمد بن عبد الكريم الخطاطي لإيقاف الحرب كان قد زرع في المستعمرات روح المقاومة وأعاد الحماسة. وعن تأثير المعتقدات في خوض الماركس التحريرية. يمكن أن نشير إلى تجارب أخرى، مثل ما حاوله «غى فارا» فزعزع أنظمة بأمريكا اللاتينية. بعد أن هز شعوباً بمبادئ من وجدانها فكيفها مع أوضاعها وحاجياتها، وعندما ألّب الحمقى العاطفة الدينية بين مواطنيه صار الشعب الإيراني يتعرض بصدر عار إلى المدافع الثقيلة والرشاشات، باسم، عبارة - رمز: «الله أكبر». والمهاثما غاندى، ألم ينطلق، هو كذلك، من تصور أخلاقى، من مبادئ؟ أما «ثورات» الشعارات التي تعاقبت في أطراف العالم الثالث فقد آلت جميعها إلى الإخفاق الذريع ولم تستفد منها

(٢٧) انظر هنا التعليق (١٧) بالفصل الثاني من القسم الخامس الفترة (٢).

الشعوب إلا التفرقة وأزمات اقتصادية لصالح أقليات من الحكام وأسرهم.
السبب؟ إنها «ثورات» اعتمدت، وتعتمد على السلاح والقمع، لا تتبع من أعماق «الثوار».



هل في تراثنا مبادئ قابلة لتنظير تقدمي قمين بأن يقفز بنا إلى المعاصرة ويخرجنا من الشعور
بالإهمال الذائق والهكاه على أحوالنا الحالية؟

يقدم الإسلام أصالة غنية، هي ملك لكل العرب (بما فيهم المسيحيون والملاحدون). فلماذا يعمل
البعض على تصفية الحساب معها، بناءً على أفكار مسيكة؟
وأغرب ما في الأمر، أننا اليوم دون مستوى ماضينا (مع مراعاة النسبية الظرفية بين الأجداد
ونحن). غهل بين معاصرنا العرب من يمكن مقارنتهم بالخوارزمي وابن رشد وابن النسيم...؟ إن
التخلف ليس على مستوى السلف، بل إنه نتيجة تقاعس الخلف.



امتدت رحلتنا مع زكي نجيب محمود، فأبرز الحوار أن عمق تفكيره أعطى لكتبه وزناً وكثافة،
ومنح القارئ فرصة للتأمل.

لقد اتقذ العرض مواقف من القضايا. لكن بالرغم من ذلك لم يرد تعجيد أصالة أو معاصرة، ولم
يرد الدعوة إلى مذهب أو عقيدة، بل رمى العرض إلى بلورة مباحث في حاجة إلى إزاحة ما يحوم
حولها من التباس، فكان لا بد مما لا بد منه.



واجهتنا أطروحات عند الأستاذ زكي نجيب محمود فيها جرأة، إلا أن مفاصلها تتوقف في بعض
الأحيان، على سند، فـ «الفكر العربي» عند مفكرنا الكبير غير مرتبط بالأوضاع الاقتصادية
والمجتمعية، ولا بالبنيات التي تشترطه ويشترطها. كما أن تحليلات «الفكر العربي» تتفاقل جهود
التحليل النفسي، والأثرولوجيا الحديثة.

كان همّ زكي نجيب محمود الدعوة إلى العقلانية، وهو هدف نبيل، إلا أنها عقلانية تبرز كفاية،
وكوسيلة، وكمنظلة بداية، في نفس الآن. سلطتها بلا حدود (وهذا لا يجوز، لا عقلاً ولا نقلاً)، وبلا
تحديد (وهذا غريب من لدن أستاذ عقلاني).

فمن أين استمدت العقلانية تلك السلطة المطلقة؟
وعلى أي مقياس اختيرت بانفراد ويتطرق وثوقي حق تجلت أقرب ما تكون عقلانية آلية؟
لقد تناست الوجدانيات، وابتعدت عن الحداثيات، وأهملت روح اللطف^(٢٢)، وتجاهلت التفكير

الجدلى، كأنها غير معاصرة للاتجاهات الفلسفية والاقتصادية والسياسية التي تزخر بها، حالياً، الأوساط الثقافية العالمية.

يعد إغفال قيمة التفكير بالتناقضات تناقضاً غريباً في اتجاه يدعو إلى المعاصرة والعقلنة^(٢٤). إننا أمام منظومة لم تتحرر من تأثير التفكير الليبرالى (ليبرالية، القرن الماضى، وأوائل القرن العشرين) التي تخفى عن جلها جلّ الغربيين أنفسهم، وهم أصحابها الأولون. فعلى ما يظهر، سواء نظرنا إلى القضايا من وجهة نظر ليبرالى أو غير ليبرالى، إن طرح مشكل يعارض أصالة معاصرة مشكل غير وارد، كما أن زكى نجيب محمود يتأرجح بين أن يكون مع أو ضد الأصالة، مع أو ضد المعاصرة غير قائم. تراث الشعوب الجغرافيا والتاريخ، بمحاسنها ومساوئها، ولا تستطيع أن ترفض الإرث الثقافى بما فيه يرضى وربما لا يرضى، إن التصير يستوجب التاصيل، كما أن الأصالة الحق ترمى إلى توظيف معطيات ماضية لبناء المستقبل.

إن التزام مصلحين عرب ببناء مجتمع جديد، رغم الإرادة وحسن النية، لن يفهمهم من الخضوع للمعطيات المؤصلة للذهن العربى، تاريخياً وجغرافياً وسيكولوجياً. فالاختيار لا يكون اعتباطياً، بل طبقاً لما تفرضه الجغرافيا والتاريخ والأصالة زائد المشاريع التي تستلزمها المعاصرة. إن الحرية اختيار مقيدة مشروط دائماً.

وأخيراً

رغباً عن كل ما نفتقده عند زكى نجيب محمود وما نخالف فيه، فإن أعماله ترغمننا على التأمل، وتعلمنا طرقاً للتفكير، فاتحة فسيحة لنقلات فكرية ستجنى منها الثقافة العربية الإسلامية ثماراً غضة. فمهما تفرقت زوايا النظر عند المؤلف، ومهما كانت اختلافات القراء معه رئيسية هنا وثانوية هناك، فإن المؤيد كالمخالف يجدان أمامهما مواضيع تتحدى وتدفع إلى تأمل عميق ومركز. وما نظن أن مفكرنا الكبير زكى نجيب محمود يود أكثر من ذلك التحدى وذاك التحريض على التأمل.

(٢٤) للملاحظات السابقة توجه كذلك برمتها إلى عقلانية عبد الرحمن بدوي.

الفضل الثاني

أحكام اعتباطية

اقتنع أدونيس، ويحاول أن يقتنع قراءه، بأن الشعر العربي و«الذهن العربي» مفطوران على الجمود. وعلى من يشك في صحة هذه القولة أن يرجع لكتابه «الثابت والمتحول»^(١).

في هذا المؤلف، يعطى أدونيس دراسة مستفيضة عن الشعر العربي في القرون الثلاثة الأولى للهجرة، بكثير من الاطلاع وبأناقة في التعبير، مما يجعل القراءة مستساغة وممتعة، ومثيرة لمناقشة مشكل الأصالة والمعاصرة. إلا أن المؤلف يقدم أطروحات تقوم على تفریط وإغراط معا، كما سنشير إليه الصفحات التالية^(٢).

١ - خاصيات الذهن العربي :

خرج أدونيس مع دراسته بنتيجة مفاجئة: إن الثقافة العربية الإسلامية متخلفة، منذ البدء، ويتجلى ذلك، على الأخص، في جمود الذهن العربي وثقافة الشعر عند العرب. فإذا استحق الشعراء الجاهليون تماطفا وتقديرا، فإن من جاء بعدهم غير مستحقين لأنهم لا يبدعون في محتويات القصيدة ولا في أشكالها. إنه تخلف شامل للشعر وللذهن العربيين، حتى عن الجاهلية.

ويحصى أدونيس لذلك التخلف أربع خصائص، أولاها:

هيمنة «الرؤيا الدينية» أو «اللاهوتانية» على الفكر العربي الإسلامي. ولتلك الخاصية لازمات منها: «الفردنة» و«التجريد» و«الفنيية المطلقة» التي شابت كل الأنشطة وجعلت من الأمة «إسقاطا لاهوتانيا». فلا غرابة أن يكون الفرد العربي قد أصبح:

«يعيش غريبا عن ذاته، بدنيا، لأنه موجود من البدء - دينيا في الله، ودنيويا في الدين والأمة والدولة والأسرة. فكانت لا ينتمى إلى الإنسان، بما هو إنسان بقدر ما ينتمى إلى الدين والأمة أو الدولة...»^(٣).

بعد هذه المقدمات - المسلمات - القليليات، يصل أدونيس إلى تأسيس قاعدة هيكل نسقه:

«في هذا ما يقدم عنصرا أساسيا لتفسير الظاهرة السائدة اليوم في المجتمع العربي: من جهة، بنية قسعية يسوغها النظام القائم باللاهوتانية وإسقاطها الاجتماعي ومن جهة ثانية رفضية ترمز إلى

(١) دار العودة، بيروت، ١٩٧٤.

(٢) مشهود في جزء لاحق من هذا الكتاب إلى تطورات أدونيس بعض التفصيل.

(٣) ج ١، ص ٢٧.

أن العربي لا يشعر أنه موجود في ذاته، إلا لحظة يتحرر من اللاهوتانية ومن تشيئها الاجتماعي السياسي.

يستخلص أن الاتجاه المقاوم للإبداع والتفتح هو الذي ساد وطبع ذهن العربي به «التبعية» إلى الأبد، وسيبقى الحال كذلك إلا إذا انسلخ العرب عن الدين ولم يتركوا للاهوتانية أى أثر على فكرهم وأعرافهم.

تلك هي الخاصية الأولى للذهن العربي الإسلامي.

أما الخاصية الثانية، حسب أدونيس فهي «الماضوية»، يعنى التعلق بالمعلوم (ما يعرف منذ الماضي) ورفض المجهول بل الخوف من المجهول.

يستنتج من ذلك عجز العربي عن التكيف مع أى شئ خارج عن المهود، يحاول أولاً أن يفهم الجديد بالمقارنة مع تراثه هو أى مع ما نشأ عليه، لأنه سجين أناته، وخائف من الجديد، وبالتالي يعادى التجديد. وبعبارة أدق، إن العربي:

«يشعر أن المجهول يهدد طاقته على الفهم» لأنه يرى، في موروته: «الكمال والعصمة». فما يتجاوز حدود معرفته المكتسبة، وبخاصة الدينية، يجعله في قلق وحريرة، ويؤدى به كما يعتقد إلى الضلال.

الملاحظات على «الخاصيتين» السابقتين كثيرة سنوجز بعضها:

ملاحظة أولى

إن الأحكام العامة التى تنطلق من «حبة فتني منها قبة»، كما يقول المثل المغربي، أحكام اعتباطية، إذ كيف يجوز لأدونيس أن يدعى أن المنحى الجامد طفئ، دائماً وأبداً، على الجانب المتحرك في الشعر العربي طوال ثلاثة قرون^(٤). وما يزيد غرابة في أطروحة أدونيس، أن القرون الثلاثة الإسلامية الأولى تمد، بحق «العصر الذهني» في تاريخ الآداب العربية، بل بالنسبة لكل الميادين الفكرية والعلمية والفنية.

وليس معنى هذا أننا ننكر وجود ثبوت في الشعر وفي الفكر العربيين، إنه ثبوت ثابت، لا مراء فيه، وبالمخصوص في عصور الانحطاط. فمن البديهي أن تتواجد في المجتمعات نزوعات نحو التجديد مع أخرى هما إبقاء البنيات على حالها. فمن تصارع مجموع تلك النزوعات تتولد جدلية التطور التى هي بدورها، تنمى الصراعات وتعمقها. على عكس ذلك، يؤكد أدونيس أن الشعر العربي الإسلامي لم يتجاوز نموذجية الشعر الجاهلي، فلم يحصل أى «إبداع»، لا في المباحث والأغراض، ولا في المناهج والأشكال. وهذا الجمود وتلك الكبتية (أو الانتاعية، كما يسميها

(٤) اختار أدونيس القرون الثلاثة الأولى للهجرة ميدانا لنظرياته.

أودنيس)، لا يعتريان الشعر العربي وحسب، بل يشملان الفكر العربي الإسلامي عامة. إننا نحار أمام تلك الأطروحة، والتاريخ يسجل أن الفكر العربي الإسلامي، عندما يذكر يخلق حوله هالة من التقدير، وتُسَحَّضُ أساءه مثل «كيمياء»، و«فلك» و«جبر» و«علم المثلثات» و«بصريات»... كما تستحضر أساءه أعلام، مثل الرازي والحوارزمي وابن رشد، والإدريسي،... لا محالة أن لوائح الأساءه اللامعة في تاريخ الفكر، والعالم لا تحصى، وهي شهادة حية على حيوية الفكر العربي الإسلامي خصوصا في تلك القرون التي ينسب إليها أودنيس الجمود، وفي غيرها من العصور إلى أن نزلت على الروية ضربات قاسية ومقصية.

قد يمارض أودنيس. بأن الأساءه والأعلام شواذ، ولكن العبقريه لا تتبع من فراغ مجتمعي، إذ لا وجود للخلق العفوي. كل عبقري إنما هو نتاج وسط وأعراف وثقافة ومناخ متميز.

ملاحظة ثانية

إن الشعر الجاهلي كان محطَّ عناية من المسلمين، لا لذاته، بل لأنه مثل بالنسبة إليهم مرجعا لغوياً. فالثقافة الجديدة التي تمخض ما أحدثته مجيء الإسلام من ثورة شاملة، في ثقافة اقتضت حصر ضوابط اللسان العربي، بوضع قواميس للفظ الفصح والتركيب السليم قصد تمكين المستمعين على اختلاف ميادينهم وتعاملاتهم، من أداة سليمة. إنه إلحاح حضاري أن تتفخ أنفاس ندية في اللغات وتحصى ضوابطها لتعبر بدقة ووضوح، عن صخب الأحداث والانقلابات الجذرية التي راقت البعث الإسلامي. وبالتوازي مع ذلك الإلحاح الحضاري، فرضت الظروف إلحاحاً آخر أقوى وأكثر استعجالاً هو صيانة لغة القرآن.

لقد دخل العرب فجأة عصرًا لا عهد لهم به، وحلوا رسالة باهرة. فترات تتابع بلا انقطاع في فترات تأسيسية لحضارة أضحى فيها اللسان العربي، بنثره وشعره الجاهليين، مجرأ على تكيف سريع، مع الحفاظ على كنهه وضوابطه ليبرر بعمق وعلى أوسع نطاق ودون أن تغشاه عجمة (أو أقل ما يمكن)، في نفس الآن، ساد إحساس بأن اللسان العربي مطالب بالصمود والتجاوز الذاتي. إنها مفامرة بلا حدود، مدهشة ومنعشة، ووثية تاريخية لم يعرف العرب لها مثيلاً. التفاؤل عارم يمزج الحيرة والسكون، والمعاصرة تفزو الأصالة.



من هذا المنظور، يقدَّر دور الشعر الجاهلي ونموذجيته التقدير الحقيقي في تكوين الشعر والذهن بعد مجيء الإسلام.

إن قصائد شعراء القرون الثلاثة الأولى الهجرية لا تتسم كلها بالشحوب، والتكرار والتقليد. ففي كثير منها حرارة وعمق وحساسية^(٥)، كما ستشير إليه الفقرات القادمة.



(٥) انظر الأثلة عند: أودنيس في «ديوان الشعر العربي»، صيدا - بيروت المكتبة المصرية ١٩٦٤.

من الطبيعي أن الجاهليين أثروا في شعر من جاء بعدهم. لكن يصعب التسليم بأنهم كانوا نموذجاً، النموذج، وبأن النموذجية استقرت باستمرار لم تدع للإبداع سبيلاً. فبالإضافة إلى أن المجتمع الإسلامي نقض مجتمع الجاهلية، إن طبيعة الشعر (مواهب الشعر) لا تسمح بالإبقاء على نموذجية واحدة طوال ثلاثة عشر قرناً.

إن الشيء/الكلام/الظاهرة التعبيرية المسماة «شعراً» يتفجر في وجدان ما. وعندما يتفجر وجدان، إنما يعكس انفعالات، ردود فعل بالنسبة لمحيط مجتمعي موقوت، ولحساسية مكيفة بتأخ معاصر. إن تغيرات الحياة المادية والأجواء الثقافية تؤثر في الذوق والحساسية، وبالتالي في التعبير عن المشاعر. فمثلاً، في المصور الإسلامية، ظهر من بين الاتجاهات التي ظهرت، الشعر «الديني»، والشعر «السياسي» ومن ميزاتها تجاوز الروح القبلية، فكانت بداية الالتزام. فالكميت بن زيد الأسدي شاعر ملتزم بالدعوة لقيم جهلها الجاهليون. لم يدافع عن عزة عشيرته بل عن مبادئ تخدم مصلحة المجتمع كله. إنه تحول إلى «ثوري»، بدعة البدع بالنسبة للشعر الجاهلي.

هل سبق الكميت آخرون جندوا قصائدهم لخدمة سياسة إصلاحية ثائرة ترفض الوصولة وتندد بالماغوجيين، نصرة للصديق والعدو؟

في تلك الفترة كان مفهوم «عدل» مبحثاً أساسياً في الأخلاق والسيادة، وعند المتكلمين يعتبره المعتزلة مبدأً أساسياً من مبادئهم الخمسة، كما كان مبحث «مساواة» مطلباً بني عليه الفوارج دعوتهم وهم يتوجهون إلى الفقراء والمحرومين ليجهلهم واعين لحقوقهم ضدّ محتكري الثروات والسلطة (صدي صيحات أبي ذر الغفاري...).



يشكر أدونيس وجود تهديد في شعر ما بعد الجاهلية لكن هو نفسه يحصى، بشيء من الإعجاب، خمسة اتجاهات شعرية في فترة ما بين العصر الجاهلي وأواسط القرن الثامن الميلادي^(١).

أمام عمالقة من الشعراء يقضى وجودهم على أطروحة استمرار نموذجية الشعر الجاهلي وعقم الشعر العربي الإسلامي، اضطر أدونيس إلى تحكيم مقاييس اعتباطية خولته أن يدخل أصالتهم في.. منطقة الظل. من ذلك، مثلاً، أنه يقلص مدى إبداع أبي العلاء المبري، فيرد اتجاهه التأمل في الحياة والماورائيات إلى عمرو بن قميئة وأمية بن أبي الصلت.

إن قراءة متعمقة مقارنة (ليس هنا مكانها) لا تقبل أن تكون للمعري مصادر جاهلية، لأن أغراضه لم ترجع في المجتمع الجاهلي، ولم يعرفها العرب إلا بعد أن دخلوا في سلسلة الملتفات، أيام بني أمية وعندما تكاثرت وتعمّدت مع السياسيين.

ظن أمية بن أبي الصلت التقى أنه نبي، وظل ينتظر بشوق ساعة الدعوة، كما تراءى للمعري أنه يحمل رسالة وأنه قادر على أن يأتي بقرآن جديد «الفصول والغايات». هنا تنتهي المقارنة.

(١) ديوان الشعر العربي ص ٣٠.

أما علاقة المرعى بعمر بن قميئة فمجرد تشابه في الألف. نشأ عمرو بن قميئة نتيلاً مقهوراً، كما قهر الممى أبا العلاء: شعور حاد بالضيق. وقد صدق من لقب عمرو بـ «الضائع»، كما سمي المرعى بـ «مهرين الحبسين». وتُردّ الرجلان، وإن كان تلمذ المرعى أعمق وأشمل، إذ حمل على وضعه وعلى الأوضاع العامة. وآخر تقارب بين الشاعرين هو أن بشرهما تشاؤماً. فظاهر أن نقط الالتقاء تلك كلها عادية لا يختص بها المرعى والشاعران الآخران، ولا تؤكد تلمذة أبي العلاء لها.



تفتجر المشاعر، في وجدان، بفوضى عارمة. أما «القصيدة»، فتبدأ عند بداية تنظيم ونظم ما تفتجر. إنها عملية مضاعفة: يفاخر الشاعر بتفجير آخر لما تفتجر «توليد ما ولد». فالشاعر قد صار، في هذه المرحلة، واعياً لهوية ما أبدع، أى يشعر بما تحقق فيه وبما حقق هو منه، فيود أن يوصلها للآخرين. فتبدأ عملية التركيب، بناء القصيدة، لأن التواصل انتقل من... إلى... البناء صناعة في حاجة إلى وسائل لقطع المسافة كي يتم وصول الرسالة. يبني الشاعر من شعره قصيدة، حسب قوالب وقواعد لغوية، ومفردات قاموسية وتنظيمات وشفرة. فموهبته تبرز في وثبات عواطف متواوجة وفي انطباعات بلا استقرار. إنها من معطيات ذاتية انفعالية، حظ العفوية فيها لا يخضع لوزن أو تقدير. وتبقى تلك الموهبة في سديم إلى أن تتجسد في «القصيدة»، وصناعة القصيدة تتطلب مهارة، لأن الصنّاع لا يوقفون جميعاً في إتقان العمل، درجات براعتهم تتفاوت لذلك، لا ينبجح في بناء القصيدة إلا من كانت له «موهبة» البناء.

فللشاعر موهبتان، الأولى تتجلّى إثر هيجان التفتجر، وتتجلّى في ومن الوجدان، جُرْحاً ومرارة ووجدان، ونشوة. فلنشأ في رفقة أبي العلاء:

«غيرُ مُجِدِّ في ملقٍ واعتقادي	نوحُ بكٍ ولا ترئمُ شاداً
وشبه صوت النعي إذا قيس	بصوت البشير في كل نادٍ
أبكتُ تلكم الحماسة أم غنت	على فرع غصنها المياد
خفف الوطء ما أظن أديم	الأرض إلا من هذه الأجساد
وقبيح بناء وإن قلّم المهدي	هوان الأبناء والأجداد
سِرَّ إن اسطمت، في الهواء رويداً،	لا اختيالاً على رُفَاتِ العباد
ربُّ لحيد قد صار لهذا مراراً،	ضاحك من تزامم الأشداد
تبَّ كلها الحياة، فما أعجب	إلا من راغب في ازدياد
إن حزناً في ساعة الموت أضاع	سرور في ساعة الميلاد
والذي حارب البريَّة فيه	حَوَان مستحدث من جماد.

هذا هو المرعى، بمرارته وشفافيته، وأسلوبه البهيّ. بَن يُقَارَن بين المجاهدين؟ المصير بلا حجاب، ولا يبالي ببناء الحماسة ولا ببيكاتها. فليكن القارئ عربياً أو لا يكون، من معاصري

المعري أو من عصور سبقت، أو من مثقفي القرن العشرين، ألا يحركه ما في تلك القصيدة من رنة الفاجعة؟ إنها فاجعة الميث حيث تختلط أصوات التناعين بأصوات المشرّين، ويمتزج الاختيال والغفلة في الحياة بنسيان أجداد صاروا، ولا يدرى أحد ما صاروا وإلى أين ساروا. من يستطيع مقاومة ما تصيب الفكر والمشاعر والجسد من قشعريرة أمام رفات أقوام تحولوا، وما غثوا، لهذا بعد لحده لهذا من لحده؟

ولنلق أمام قصيدة لعمر بن قميئة، يروى أدونيس^(٧) مطلعها:

«يَا لَيْفَ نَفْسِي عَلَى الشَّبَابِ وَلَمْ أَفْقِدْ بِهِ إِذْ فَقَدْتُهُ، أُمَمًا»

هذا هو نفس «أستاذ» المعري في قصيدته عن الشباب، لقد أبدع فيها عمرو بن قميئة حاكياً ومتأملاً، ولكن أين تأمله من تأمل «تلميذه» المعري؟..



أما أمية بن أبي الصلت الثقفي، «الأستاذ الثاني» للمعري، حسب الأطروحة الأدونيسية، فشره لا يخلو من أصالة، وأفقه من ميل إلى الشمولية والرمزية. يقول عن سفينة نوح:

بِمَا حَمَلَتْ سَفِينَتُهُ وَأَنْجَيْتْ غَدَاةَ أَتْنَاهُمِ الْمَوْتُ الْقَلَابِ
عَشِيَّةً أَرْسَلَ الطُّوفَانَ، تَجْرِي وَفَاضَ الْمَاءُ لَيْسَ لَهُ جِرَابِ
عَلَى أَمْوَاجٍ أَخْضَرَ ذِي حَبِيكَ كَيْلُنَ سُعَارٍ زَاخِرِهِ الْخَضَابِ
وَأُرْسِلَتْ الْمَسَامَةُ بَعْدَ سَبْعِ تَلُّلٍ عَلَى الْمَهَالِكِ لَاتِهَابِ
وَأَعْلَاقِ الْكَوَاكِبِ مَرْسَلَاتِ تَرْدَدِ، وَالرِّيَّاحِ لَهَا رِكَابِ^(٨).

هذه قصيدة ترتقي، وهي تصف الطوفان وصفاً حياً، إلى مستوى إنساني، كل. بيد أنها، رغم مميزات، لا تصل إلى درجة قصيدة المعري، من حيث الحرارة وإيصال الحساسية وإشراك الوجدان/القلب في التأمل العميق.



نعود الآن إلى الموهبة الثانية (إذ لكل شاعر موهبتان، كما قلنا). تظهر تلك الموهبة عند بداية «ترتيب» العواطف السانحة والانطباعات والانفعالات الشاردة، واقتناصها في صور يصنعها الشاعر داخل القوالب الكيانية للغة التي اختارها.

«صناعة» القصيدة مهتدة بخطر الانزلاق إلى التصنع. والتصنع مهتة لا موهبة. وإنه خطر يتعقب كل القصائد حتى قصائد شعراء غربيين، ومن «الربع الثاني من القرن العشرين»^(٩). يعوق التصنع التواصل، ولا يحرك الإحساسات، بل يقطع الطريق على الحوار بين الذات.

(٧) ديوان.. ج ١، ص ٤٥.

(٨) أدونيس، نفس المصدر ج ٢، ص ١٥٠.

(٩) يجمل أدونيس معياره الأساسي عن تقييم الشعر العربي أن «يتجاوب مع الحساسية الشعرية للربع الثاني من القرن العشرين»، وغالباً أنه اختار تلك الفترة لأنها فترة ما بعد النابلية وبداية انتشار السونيالية.

ملاحظة ثالثة

إن ما يدعيه أدونيس من غلبة الثبوت على التحول، في الشعر العربي الإسلامي، بالاستناد على نموذجية الشعر الجاهلي، هو أيضاً لا يظهر صحيحاً، حيث حصل، فعلاً، تجديد في المحتويات وفي الأشكال. لقد أكسب القرآن الأساليب ليونة، ولطف العواطف، وأدخل في العوائد والأعراف مبادئ أخلاقية جديدة ومعايير للسلوك كانت لها ردود فعل على الرؤى والمعاملات والمشاعر، وبالطبع، على التعبير. إذ ذاك أصبحت للشعر صبغة دينية، في المعاني والعواطف، واستقبلت بعض الأغراض : غدا الغزل يكون وحدة القصيدة، كما ستستقل المخمرات مع أبي نواس، والزهديات مع أبي العتاهية، والرمزية مع بعض المتصوفة أمثال ابن الفارض والحلاج وابن عربي... وطبيعي أن الأغراض الجديدة استلزمت صياغات جديدة، وقد حصل هذا بالفعل (كما عند مسلم بن الوليد، وأبي تمام...).

ومما ظهر، بعد الجاهلية، ظهوراً بارزاً، المجون والحوار (عمر بن أبي ربيعة)، وسيكون لهذا المجون صدئ رنان أيام بني العباس، لدى اتجاه يجوز نمته به «أبيقوري» (من مجلته أبو نواس وابن الرومي). وفي عهد بني أمية، انتعشت الأراجيز والرعويات (مع ذي الرمة). وبرز الشعر السياسي (ابن قيس الرقيات، والطرماح، والكميت، مثلاً)، وشعر الترف والبخ، أو كما يمكن تسميته، «الشعر البلاطي» (الأخطل والفرزدق...). كما ظهر ولوع خاص بموسيقى الألفاظ وتناغم التراكيب، ومن الممكن أن نضيف ظهور شعر «الحكمة» مع المتنبي والمحرى.

تلك أصناف من الأغراض الجديدة التي جددت طرق المعالجة. إن وجودها يظهر أن الشعر العربي الإسلامي ليس نسخة خافتة عن النموذج الأعلى، عن الشعر الجاهلي. طبعاً، هناك تقليد، ولكنه في أكثر الأحوال، تقليد للسليبيات، كالمبالغات وتمدد الأغراض في القصيدة الواحدة، واقتقاد القصيدة إلى تسلسل منطقي، وكلها سمات موروثية عن الشعر الجاهلي نفسه، إلا أن هذه السمات لم تورث متكاملة، بل هي أيضاً تعرضت لإصلاحات، بعضها طفيف وبعضها عميق.

ملاحظة رابعة

يخص القارئ أن أدونيس شاعر وصحب الشعر العربي كثيراً، إلا أنه ينطلق من خيبة عميقة عندما يتعامل مع ذلك الشعر : ودّ لو أن الشعراء العرب كانوا أكثر تنوعاً، وشاعريتهم أكثر شمولية وتعمقاً في الوجدان. وبما أنه لم يجد ضالته، اندفع، وهو مصطبوع، إلى نقد مفرط لذلك الشعر، لكن قد يكون السبب الأول في ذلك هو أن أدونيس ينطلق في أحكامه من زاويته الخاصة، كما يظهر من تصريحاته :

«يجيب ديوان الشعر العربي على أسئلة شخصية، طرحتها وأطرحها حول وضع الشعر العربي»، ثم يضيف تأكيداً، أن عمله هذا «عمل شاعر، لا مؤرخ أو عالم»^(١٠).

إذا جاز ما نقرضه هنا، أمكن الاستنتاج الآتي: لم يصل أدونيس إلى الخاصيات السلبية التي أحصاها على الشعر وعلى الذهن العربيين الإسلاميين نتيجة درس وتحليل موضوعي، بل اتخذ موقفه ذلك بدافع ذاتي وكرّد فعل للصدمة. فعندما ألف كتاب «الثابت والمتحول» كانت له رؤيا مسبقة عن الشعر عامة، وعن الشعر العربي الجاهلي، والعربي الإسلامي خاصة^(١١). لقد أظهر إعجابه ببعض القصائد وتلقّ طعمها، وأشار في كثير من الصفحات إلى ما جدّ لدى شعراء عرب إسلاميين. إذن منحى الثبوت لم يكن دائماً هو الغالب^(١٢). فما أغرب زيقية أدونيس من الشعر العربي الإسلامي، ومن الذهن العربي!

وما لا ريب فيه، أن أحكام صاحبتنا تخضع، في أغلب الأحوال، لعملية إسقاطية، إذ لم تتحرر رؤياه الشعرية من «غودجية» مطلقة مستقاة من الغرب: بودلير، رامبو، إيلوت، سان جون بيرس.... وأمثال هؤلاء من أقطاب الشعر الغربي الحديث. لم تتم له المعادلة بين هؤلاء والشعراء العرب، فغاب أملة.



هنا لا بد من سؤال: لماذا يؤخذ على الشعر العربي الإسلامي للقرون الثلاثة الأولى الهجرية اختلافاته مع شعر فيرلين وباندو وكيثس، في حين أن الاختلاف، كالحلاف، طبيعي وضروري؟ فلا الشعر الغربي كله على طراز هؤلاء الشعراء، ولا من نفس المستوى. فماذا يغولم أحقية احتكار المعيارية الوحيدة، دون كل شعراء العالم حتى الغربيين منهم؟

كثيراً ما لوحظ على الشعر العربي أنه لم يعط عناقرة عالميين. فكم هم عناقرة الغرب في الشعر؟ إنهم قلة القلة. فالشعر فوق المادى نادر، لذلك، عندما يريد المختصون ضرب الأمثلة، يعطون نفس الأسماء، وهي مما يعد على رموس الأصابع، رغم قرون من التجارب والمحاولات. ذلك هو حال الشعر العربي أيضاً. فرغم وفرة الدواوين، إن الأسماء اللامعة ذات القابلية على الشمول ضئيلة العدد.

٢ - عين الرضا، وعين السخط:

يعرف المتبحرون للشعر العربي قصائد كثيرة تستحق أن تعدّ من بين عيون الشعر الإنساني العالمي. فمثلاً الروميات التي نظمها أبو فراس الحمداني وهو أسير عند الروم. إنها تتأجج لوعة وحشة؛ فيضاً إحساس مع صدق آلام، ولونيات في وصف النفوس المعذبة.

(١٠) الديوان، ص ٩.

(١١) انظر: أدونيس، ديوان الشعر العربي.

(١٢) انظر: مقدمة الكتاب الثاني.

أدونيس يعرف هذا أحسن بكثير من غيره. إلا أن أدونيس الذي يحب الشعر العربي الإسلامي حُبّ وله وهيام، هو نفسه الذي لا يخفى سخطه على ذلك الشعر. إنه تناقض يقرّه منطق الشعراء وأهل الهوى. عين الرضا عن كل عيب ساهية، كما أن «عين السخط تهدى المساويا». نفس الانطباع عن حجازيات الشريف الرضى.

فلنستمع إلى أبي فراس وهو في حسرة «آخرها مزعج، وأولها لعليل بالشأم» ينادى حمامة لتشاطره طارقة النوى وتواسى فؤاده المحزون.

جراح

جراح، تحامهاها الأساة مخوفة
تطول في الساعات، وهي قصيرة
أقلب طرفي لا أرى غير صاحب
وإن وراء السر، أما بكأوها
لثقت نجوم الأفق، وهي صوامم
ولم أرفع للنفس الكريمة خلة
ولكن، لثقت الموت حتى تركتها
وسُفمان باد منها ودخيل
وفي كل دهر لا يسرك طول
يميل مع النماء، حيث تميل
على، وإن طال الزمان، طويل
وغضت سواد الليل، وهو خيول
عشية لم يعطف على خليل
وفيها وفي حد الحسام غول

للحنين إلى الوطن رنين يلاحق الغرياء. إنه نشوان تسقى صدهاء دموع باردة. طيف في العين يظفو ولا يرسب.

تراب الوطن

قليل أن تقاد له الفؤادي
بسوى أن تطاوعني الليالي
فأرمى العيش نحوكم سهاماً
تغفل بين أحشاء الروابي
وتتحر فيه أعناق السحاب
تلك أبيات للشريف الرضى.

مسكين الغريب! كم من مطالب يعقد بها طموحه، ولكن الدنيا لا تصادق أحداً، أو كما يقول:

«خطبتني الدنيا، فقلت لها: ارجعي! إلى أراك كثيرة الأزواج»

أما الشعراء الصوفيون فأكثرهم لا يخبط الدنيا لأن خطيبته من عوالم أخرى. قصائدهم تتفق بالحب الإلهي فتغمر القارئ رعشات وهزات من الداخل. وحتى الذين لا يؤمنون بالله، ولا بأى دين، يفعلون مع شعر ابن الفارض، ويتلوقون أبيات الحلاج وأبن عربي... إنهم شعراء يتجاوزون الدنيا بكل أعراضها، بآسيها ويمسراتها، ليستسلموا لحب الله استسلاماً كاملاً.

مالي سوى وروحي، وبأذل نفسه في حب من يهواه ليس يمسرف
(ابن الفارض)
وكمال الحب هو عندما يصل المحب إلى صفاء الوجدان واطمئنان النفس والضمير. إنه نزاهة
يخمس فيها الطمع عن أى شيء، وفضيلة تقنع بالانجذاب نحو المحبوب لإرضائه.
ذاك هو طريق السعادة. ينصح ابن الفارض: انفلت من قيود الماديات، وغامر في الجمال
الأسمي، فتعش بالحب تحت به:

فإن شئت أن تحيا سعيدًا فمت به شهيدًا، وإلا فالغرام له أهل
إنه الحب المحض، لا يقف عند حده غايته ذوبان الحب في المحبوب.
تتحول عند ابن الفارض وحدة الحلول سكرًا وروحيا، مدامته بلا زمان ولا مكان لأنها خلود تنيه
فيه المفاهيم، وفيه يتلاحم الممكن باللاممكن، وتخرج أنماط الزمان والمقولات بما قبل تاريخ
الدلالات:

شربنا على ذكر الحبيب مدامة سكرنا بها من قبل أن يولد الكرم
صفاء ولا ماء ولطف ولا هوا، ونور ولا نار وروح ولا جسم
وعندي منها نشوة قبل نشأتي معي أبدا تبقى وإن بلى العظم

٣ - لكل جيل حساسية خاصة :

استنتاجا مما تقدم، يمكن التأكيد أن الإحساسات الشعرية والتعبير عنها ليس حكرا على شعب
أو جيل. ويمكن تأكيد ثان: إن الحساسية الشعرية ليست وليدة «الربع الثاني من القرن العشرين»،
كما يدعيه صاحبنا.

وهل حساسية ذلك الربع من ذلك القرن لم تنط إلا الشعر الجيد؟
تتميز تلك الفترة بنشاط الحركة السريالية. إنها حركة لم ترم إلى خلق «حساسية شعرية»
جديدة، بقدر ما رمت إلى البحث عن وسائل لتغيير النظرة الرائجة عن دور الآداب والفنون في
علاقات الإنسان بالكون، وفي علاقات الفرد بالمجتمع. فكما صرح (أرغون)، وهو إذ ذاك مع
(بروطون) و (سويولط) زعاه الحركة:

تريد السريالية أن تصل إلى بيان جديد عن حقوق الإنسان.

ويطلى البيان الثاني للحركة (١٩٢٩/١٢/١٥) المسلمة الأساسية:

«يفلب على الظن أنه توجد نقطة ما من الفكر حيث لا يبقى تناقض بين الحياة والموت، الواقع
والخيال، الماضي والمستقبل، ما هو قابل للتواصل وما لا يقبل تواصل. الأعلى والأفضل.
يبد أنه لا طائل أن يبحث للعمل السريالي عن غرض سوى أملة في تحديد تلك النقطة».
تلك هي محاولة أدونيس نفسه في ديوانه «أغاني مهيار الدمشقي» سنة ١٩٦٦، إذ نجده يبحر في

سفينة «نوح الجديد» حاملاً معه كل الزاد السريالي بكل ما فيه من تمرد وتناقض وشك وصدفة وقرود في مسيرة خارج التعارضات، في سفر إلى أبعد من العالم.

لقد رمت حركة السرياليين إلى التمرّد على القيم والثقافة الغربية، بعقلانياتها ونظمها وتنظيماتها.



وما أحوال السريالية اليوم؟

لقد تكونت، قبل كل شيء، كحركة تمرد على القيم والثقافة البرجوازية الغربية. وانطلقت بضجة، وانتشرت بسرعة الموضات، ثم تلاشت أيضاً بسرعة، كالموضات. فلم تأت الحرب العظمى (١٩٣٩ - ١٩٤٥) حتى أصبحت الحركة أشعثاً.. ولم تترك إلا هياكل للذكرى، فلماذا يطالب أدونيس الشعر العربي (كل الشعر العربي الإسلامي، بما فيه القرون الثلاثة الهجرية الأولى) بأن يقلّد تجربة تجاوزها أصحابها، ودخلت في تاريخ الأدب الأوربي كمرحلة ثانوية؟

في نفس الوقت، يقال، عن عيون قصائد الشعر العربي، إن المعاصرين لا يجدون فيها «أكثر من ظواهر مانت لا تجوز العودة إليها»^(١٣)

هل دالية المعرى التي نقلنا أبياتاً منها، في الصفحات السابقة، تستحق التنبؤ؟ أيقال عنها إنها شعر تقليدي وجاف يبدو «في جفافه وبهده خالياً من الفن»؟ ولنتنعم أبياتاً أخرى لأبي العلاء:

الموت

أ

«زاره حظه فخطب للموت وألقى من بعدهم التظطيا
زودوه طيباً ليلحق بمالئاس وحسب الدفين بالترب طيباً
نام في قبره ووُسد يُشاه. فغُلّناه قام فينا خطيباً
للمنايا خواطب لا تبالى أعضها جرت لها أم رطيباً»



مر شعراء معاصرون كبار، من الغرب بمرحلة السيريالية، ثم ارتدوا عنها لأن مشروعات الحركة لم ينتج إذ لم يغير السرياليون الثقافة والتطبيقات البرجوازية، ولم يبدؤوا قيمها وأعرافها، فتوجّه أكثرهم إلى حركات أخرى حيث الكفاح أجلى، والغايات أوضح، والمشاريع أكثر واقعية. فعشاق إيلوار وأرغون يتهافون على أشعارهم ما - بعد فترة السيريالية، وقلما يهتمون بالأخرى...



حقاً، راجت السيريالية بين بعض المثقفين العرب، ولكنها لم تُعطنا بعد الروائع الموقّعة.

(١٣) أدونيس، ديوان الشعر العربي، جزء ١ ص ١٢.

أما القصائد التي نالت بعض النجاح، فسرعان ما نسيت، في حين أن شعراً عربياً قديماً مازال حياً، «مماصراً» يتحنن العصرية والتعصر.

فدالية المعري، ألا توقف وتأسر وتفاجر وتجزأ؟ ألا تتجاوز الرثابة والتقليد؟ أيعد هذا الشعر عادياً، ومما «تقلته عقليات ومنهج لا ترى فيه أبعد من المفردات والوزن والمواضيع التي اصطلح عليها والمقاييس التي كرسها»^(١٤)؟

تظهر هذه القصيدة عملاقة المعري. إنه شاعر القلق (في المعنى الذي يعطيه كيكيفارد والوجوديون بعده) والخصر (كما يتناوله التحليل النفسي) والمم (كما في فلسفة هيديجر). شعره شعر الإنسان، في شموليته وفي حواراته الصامت العميق المحير مع المصير. هل ارتفع الشعر عند عمرو بن القميّة وأمية بن أبي الصلت إلى هذا المستوى؟^(١٥)

لشعر المعري بُعد فلسفي قلماً يوجد في شعر الأمم. فلو أنصف المعري لما قورن بشعراء الجاهلية، بل بأكبر الشعراء المجددين العالميين.

دعا المعري لنسبية الأشياء، وللتسامح، وهنا كان رائداً وفرض ريادته في ميادين أخرى، فأحدث حوله عالماً من التساؤلات لم يقض عليها الزمان، كما لم يقض على الإنسان اللغز والمصير.

٤ - ضرورة نقض نقد النقد

يصرح أدونيس أن الشعر:

«يحتاج إلى إعادات نظر دائمة في ضوء الحاضر»^(١٦).

قد يدل هذا على أن أدونيس غير راضٍ حول الشعر العربي القديم، وباتت نظرتة إليه أكثر تعاطفاً وأقل هجومية. إن حصل ذلك فلن يكون غريباً، لأن شأن الشعر العربي كشأن الشعر في العالم.

فلنفرض أن أدونيس غير راضٍ حقاً، إذن إنه مضطر لأن يدخل تعديلات على آخر رأى اقتنع به اقتناعاً مطلقاً، لا لؤينة فيه ولا نسيية ويلخصه في قوله:

«إن النهضة الحقيقية تبدأ في الربع الثاني من القرن العشرين، حيث توقف التقليد الأعمى، وبدأ المفكرون والشعراء والكتاب يفهمون عصرهم، وينظرون إلى تراثهم من خلال التغيير الشامل الذي طرأ على الحساسية الشعرية في القرن العشرين، ويعيدون النظر في كل شيء، مخضعين لنقد المقاييس والقيم الماضية جميعاً»^(١٧).

تلك «النهضة الحقيقية» ما هي مظاهرها ومقاصدها؟

(١٤) أدونيس النبوان.

(١٥) نذكر إلى أن أدونيس يحير هذين الشاعرين مصدر تأملات المعري.

(١٦) نفس المصدر، ص ٩.

(١٧) انظر: ص ٧٣.

ما هي الميادين التي «توقف فيها التقليد الأعمى»؟

من هم أولئك «المفكرون والشعراء والكتاب» الذين بدءوا «يفهمون عصرهم»؟
كيف فهموه؟

السؤال الأخير وحده يحظى بجواب من قبل أدونيس.
كم عدد المفكرين والكتاب والشعراء العرب الذين تمسّروا بفضل فهمهم للعصر وبدعوا:
«ينظرون إلى تراثهم من خلال التغيير الشامل الذي طرأ على الحساسية الشعرية في القرن
العشرين»؟

صنف غريب أولئك المفكرون الذين ينبع تفكيرهم من «الحساسية الشعرية في القرن
العشرين» أمساكين، إذن، مفكرو العرب وكتابهم بالقرن العشرين، وكذلك شعراؤهم! يطلب منهم
أدونيس اكتساب «الحساسية الشعرية» كما أبدعها الربع الثاني من هذا القرن. ففي ذلك الخلاص،
ولا عليهم إن انصرفوا عن كل ما أتى به هذا العصر. لا عليهم إذا لم يؤثر فهم أى تيار علمي أو
فكري، ولا أية منهجية، من التيارات والمناهج الحديثة. فهل المعرفة والفلسفة والايستولوجيا هي
التي تناستهم، أم هم الذين تجاهلوها؟

إذا كانت «الحساسية الشعرية» هي كل غنيمتهم مما جدد، فالمصداق ذاته، لا يفتي من تخلف. قرن
قسط وسنوات عجاف، والعرب فيه مجرد هواة، و«غاوين» في المعنى القرآني:

«والشعراء يتبعهم الغاؤون. ألم تر أنهم في كل وادٍ يميمون، وأنهم يقولون ما لا يفعلون؟»
(٢٦: ٢٢٤ - ٢٢٦).

سؤال أخير: منذ «الربع الثاني من القرن العشرين» والمفكرون والشعراء والكتاب العرب
يخضعون «لنقد المقاييس والقيم الماضية جميعا»، فما هي نتائج هذا النقد؟

نظن أن الحاجة الملحة الآن هي نقد ذلك النقد حتى نصل إلى نقض ناقد، إلى نقد حركي واع
ومبدع. إذ ذاك سنتحدث: عن مفكرين بالفكر والعقل، لا بالأمانى والقول، وتوعية جماهير وعن
شعراء ينظمون قولهم تنظيما بألفاظ يألفها القراء (أكثر ما يمكن من القراء) لا تنفي في غربة،
وعويسيقى تستملحها الأذان، وبصورة تحرك الوجدان وتخلق تواصل. إن التفكير الحق والكتابة
الناجحة والشعر الصادق وسائل للفهم والتعاطف، بها تتحقق الأجواء الصالحة للمشاركة في أفعال
وتضخم في الإنسان وعيه بإنسانيته، وتسهم في أنسنة الكون. للعرب اليوم مفكرون وكتاب وشعراء
لا يحصون عددا، إلا أن التفكير والكتابة والشعر قلما يكون لها ردود فعل في أعماق الجماهير
العربية...



وجهات النظر عن الحداثة وعن التجديد مختلفة، كالأحكام عند تقييم الشعر، إذ يؤثر تدخل
الفرد الشخصي كبير التأثير. وأدونيس نفسه يخضع في أحكامه واختياراته للذاتية، وهو أمر طبيعي،

ويعتبر بأنه لم يعتمد على مقاييس موضوعية في اختيار قصائد «ديوان الشعر العربي» وإنما اعتمد على «اختيار شخصي» (ص ١٣). وهو شيء طبيعي لأن:

«الاختيار الفني مهما حاول الإفادة من قيم جمالية غير شخصية يبقى كما أرى شخصياً خاضعاً لآلاف اللطائف، الدفينة أو الظاهرة المجنونة أو العابرة، حتى ليستحيل إخضاع حركتها إلى أية منهجية واضحة».

٥ - إلى... أن...

أوضاع المفكرين والكتاب والشعراء متخلفة ومحكوم عليها أن تدوم كذلك إلى... ومن القراء من سيهم الجملة هكذا:

- «... إلى أن تنتصر على تحلف برامج وطرق التدريس بمهادنا وكراساتنا...».

- ومنهم من سيصرح: «... إلى أن نبدأ من بداية البدايات: أن يتلاحم الفكر والكتاب والشاعر/المثقف مع محيطه العربي الحق، ويعترف على واقع ذلك المحيط...».

- وسيؤكد آخرون: «... إلى أن يتصالح القادة السياسيون بصدق (وبأقل ما يمكن من العناق...) لشاركون متعاونين، على بناء مجتمع عربي نظيف...».

- وقد يختار قارئ رابع: «... إلى أن نطهر أجهزتنا الإدارية، ونضرب على أيدي المرتشين، ونعلم البشيش والفش والكذب...».

- ويضيف الواقعي: «... إلى أن ننظم اقتصادنا ونحرره من هيمنة الأجنبي والأقليات، ونعمم الرخاء...».

- ويمضي المثالي: «... إلى أن تنتشر مكارم الأخلاق...».

- ولا يستبعد أن يوجد من يتوهم أن الحل السحري يمكن في الاقتصاد على «خنز وحشيش وقمر» فيضيف شاعر رقيق ولطيف «وحساسية شعرية مستوحاة من الغرب المعاصر، فهي وحدها كفيلة بأن تحول بيننا وبين مرارة واقعنا بعد أن فشلنا في التعامل معه وتجاوزته بحكم اغتراب مثقفينا المنظرين...».

- وقد يصيح قارئ فرائي: «... إلى أن يمسي الحل الكافي الشاق هو إبادة الأمية وتعميم المعارف الأساسية...».

هكذا إن الأجوبة الممكنة كثيرة جداً، بيد أنه لا يتوقع أن تضم من بينها:

«... إلى أن ننشئ أجيالاً على الحساسية الشعرية، لا مطلق أية حساسية شعرية، بل تلك التي عرفها الربع الثاني من القرن العشرين، وليست أية حساسية شعرية وجدت في تلك الفترة من ذلك القرن، بل الحساسية الشعرية التي نشأت وترتت ومرضت وماتت بالغرب».

ما خلاصة كل ذلك؟

نترك الجواب، مرة أخرى للقراء، ولن نقله هنا.
ولنعد إلى صديقنا صاحب الثابت والمتحول.

٦ - تعال دينامي وتجريد محيط:

يلاحظ أدونيس انعدام شعراء عرب جديرين بالانتباه إلى فئة شعر الربع الثاني من القرن العشرين ذي الحساسية الخاصة، كما يلاحظ سيطرة الجمود على النهضة العربية الإسلامية: ثبوتا ولا حركة.
فما تفسير ذلك؟

يرى أن «الرؤيا الدينية» هي السبب المباشر، خصوصا وأنها رؤيا تؤدي إلى تجريد غيبى وإلى «لاهوتانية»، أى إلى شكل عن «وجود الإنسان في غير ذاته. إنه موجود دينيا في الله»^(١٨).
إن الرؤيا الدينية المتهمة هنا بتأخير وتجميد الشعر والذهن العربيين هي على ما يظهر، الرؤيا الإسلامية، أى الرؤيا التي للأغلبية الساحقة من العرب. فهل هي حقا مطابقة للإسلام؟ لا نظن ذلك...

لا يؤمن الإسلام بأن الإنسان «موجود في الله». إنها قولة مقبولة في المسيحية^(١٩). فلأقوم «الابن» طبيعتان، لاهوتية وإنسانية، تاريخية ولا تاريخية. أما في الإسلام، فيعتبر محمد نفسه (وهو النبي الرسول) مجرد إنسان. من هذا تؤكد أن المسلم ليس في - الله، فقولة أدونيس لو كانت صحيحة إسلاميا لكان ما يُقَيِّ عليها هو أيضا صحيح. إن أدونيس يؤكد استنتاجا مرفوضا صادرا عن قولة مرفوضة؛ فالمسلم:

«لا ينتمى إلى الإنسان بما هو إنسان بقدر ما ينتمى إلى الدين...».

إننا نعتقد أن الإسلام يرفض هذه القولة. وما يترتب عنها من نتائج^(٢٠).

إن الله مع الإنسان: ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ [قرآن: ٥٧: ٤].

وليس في الإنسان، وعاء «يوجد فيه الإنسان». إن العلاقة بين الإنسان والله ليست علاقة تعارض وتناقض ولا علاقة وحدة وجود أو حلول، بل إنها ترابط جدلي من جدلية نوعية. تتكون هذه الجدلية من بعدين: عمودى لا متناه، وأفقى شمول، كما سيتضح فيما يلي.
يثبت البعد الأول أن الله واحد منزّه متعال عن المحدثات والأعراض، كما يثبت أن الإنسان، من جهته، يكون وحدة خاصة به تتوق إلى الاقتراب من تعالى. إنه تواصل لا يتم على حساب استقلال هوية الفرد وحرية ومسؤوليته في الحياة.

(١٨) الثابت والمتحول، ص ٢٧.

(١٩) Le corps mystique.

(٢٠) انظر، ج ٢ من هذا الكتاب.

فدور التعالي ليس أن يمزج طبيعتين مختلفتين بل دوره أن يعطى صورة تامة عن الكمال ويحيل منه هدفا وغاية للإنسان. ومن هنا يبقى المسلم مطالبا بأن يتمرن على توتر وجودى وجوداته وإرادته وفكره نحو الهدف - الغاية، مشروعه غائى، وطرق التحقيق قصدية:

«إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى»^(٢١).

فالإنسية الإسلامية لا تجعل من الله «مقياس الأشياء»، خلّاقا لما يراه أدونيس. إن الله غاية الغايات. إنه الغاية في اكتمال كمالها، وليس مقياسا. والإنسان، نفسه، ليس «مقياس كل شيء»، خلّاقا لقوله بروتاغوراس، ولأدونيس الذى تبناها. إنه غاية كل قياس وكل مقياس، إذ من أجله تقاس الأشياء: إنه خليفة الله على الأرض، ومطالب بأن يستغلها لمصالح الإنسانية. فمجال أفعاله، والمادة الخام لتجاربه هي مجموع الأرض التى استخلف فيها: يقسم فيها ويغير، ويقس ويطور، كسيد مسؤول ملزم بصنع التاريخ وتوجيهه نحو الأفضل، يتعامل مع الأحداث والكائنات والأشياء تعاملًا مسؤولًا فاستخلافه استخلاف عبء والتزام، وليس استخلاف كسل وزهد.

من هنا تتخذ «العادة» معنى الفعل والتقدم والتطوير، كما أن التزام المسلم هو أن يخدم مصالح البشر أجمعين. وتلك المصالح هي المقياس، وليس «الإنسان مقياس الأشياء»، إذ هو نفسه يسهم فى صنعها ويستغلها.

﴿هو الله الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا﴾ [قرآن ٢٩: ٢].

فالاستخلاف على الأرض يلزم الإنسان بتحويلها بفكر يجب أن يتطور باستمرار لا «بذهن ثابت». وهذا يفرض مسبقا صيانة حرية الإنسان وامتداد إرادته، فتصدر الأفعال عن بيئة ومسؤولية واعية. فكون الرؤيا الإسلامية تقوم على تواجد عالمين، دنيوى وأخروى، لا يحد من حرية الفرد ومن مسؤوليته، لأن الآخرة دار جزاء، ومرة تنعكس ما فعله فى الدنيا:

﴿من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها﴾ [قرآن ٤٦: ٤١].

لا تخضع الحياة فى الدنيا لجمعية تحركها من الآخرة، لأن هذه دار فحص نتائج ما تم فى الأولى. إن الإيمان بالآخرة، ليس إحباطا، ولا هو بحاجة، إنه إيمان بوجود مرحلة مصيرية بئدية، أفق ختامى، بعد أن يكون كل شيء قد انتهى. فالتلميذ الذى يحقق فى الامتحان، لا يمكنه أن يحتج بأن وجود حفلة توزيع الجوائز فى آخر السنة هو ما عاقه منذ أكتوبر عن الاجتهاد والنجاح، فأى سبب وجد بعد أن تم المسبب، عُد ملغيا بالضرورة. إنه بالنسبة للقضية، كائن بلا هوية، وإنه مجهول من سديم مجهول. فليس منطقيا أن تحمل الآخرة نتائج أعمال الدنيا. وإن المسلم الذى يراعى ما ينتظره فى الآخرة، من حساب ومراقبة، تتقوى إرادته على درء الشر والحرص على الاستقامة وحسن النية فى كل أفعاله مثله فى ذلك مثل الرياضى أو الموسيقى الذى يتمرن جيدا رغبة فيما سوف ينال من تصفيقات جمهور المشاهدين، يوم المباراة/الحفل المقبل. فالآخرة ليست وراء الدنيا،

بل بعدها (زمنياً) ولكنها، في نفس الآن، حواط، حاضرة في الإطار الذهني وفي الضمير، إنها عنصر فعال في تصور المسلم للمصير، وفي نظراته الشاملة عن الحياة.

أما البعد الثاني لجندلية الترابط بين المسلم وربه فأفقى شمولي، ومعناه أن المسلم ملزم بأن يحب مخلوقات الله لحيته الله. فانتساب المسلم لـ «أمة» قاعدة تواصلية وتعاونية على اختلاف الأجناس والألوان.

بعد الإشارة إلى البعدين العمودي والأفقى اللذين يقوم عليهما الترابط الجدلي بين الله والإنسان تؤكد أن البعدين يتكاملان ومنها تتكون «الرؤيا الدينية» الإسلامية.

فالتحنية العربية الإسلامية التي تحيا ضمن هذا الإطار المعنوي الدينامي ما نطنها أنها منبع السكون والإحباط والثبوت، وليس معنى هذا أن تاريخ المجتمعات العربية الإسلامية لم يعرف ثبوتا وجودا. وتعليل ذلك لا يدخل في اهتمامنا الحالي.

٧ - التباسات أخرى :

لا يتحصى أدونيس، عند استعمال لفظ «عربي» أن يعدد التفرقة بين العربي الجاهلي والعربي الإسلامي.

التباس ثان، وهو أكبر من السابق: إنه لا يفرق بين دواوين شعره هو، حيث اختيار القصائد يستسلم لمعايير ذاتية وبين «ديوان الشعر العربي» حيث الاختيار يخضع لمعايير عامة ومتفق عليها. ومن جراء التفرقة تلك، يقع خلط بين مفهوم «إعلام» ومفهوم «تواصل».

أن يختار فرد قصائد، حسب ذوقه ومدرسته، شيء جائز، إنه اختيار شخصي لا يمكن أن تبنى عليه منظومة عامة لـ «الشاعرية» أو لـ «التقد» أو لـ «الجماليات». إنها «مختارات» قد تعين على فهم ذوق واتجاه من اختيار: «ما يعجب فلانا من الشعر هو هذا النوع...» وافق القارئ أم لم يوافق على الاختيار. لكن قد حصل «إعلام»، وسيرة الإعلام تسير على خط مستقيم واحد: أما مهمة الديوان اللاتشخصي فهي الجهد الذي يبذله مؤلفه ليتجاوز الإعلام نحو التواصل.

في الإعلام علاقة بين من يبت خيراً (أدونيس) ويتعلق به شخصيا، وبين جماعة ممن يهمهم أن يعرفوا كيف يهوى أدونيس الشعر وما يهوى منه.

وعلى العكس، يمتدح الديوان الجماعي مختارات من أجل كل القراء، حاضرا واستقبالا، سواء كانوا على معرفة بالشعر أو لم يكونوا. «ديوان الشعر العربي» أداة عمل، مرجع يستند إليه من يهتم بـ «الشعر»، شعر «العرب» على العموم، حتى ولو جهل القارئ من هو مؤلف «الديوان»، أي جامعهم أو كان من خصومه.

فالتواصل سيرورة متعددة الأبعاد، إنه تبادل، حوار يتعدد فيه المحاورون ويتحدون، حسب اختلاف أدواقهم، وميولهم، وإتجاهاتهم الجمالوجية. وبالمقابل، لا يقدم الإعلام إلا نشرات إخبارية متناهية، وقلما يحصل فيه تبادل وتفاعل، ويندر أن يرتفع إلى تواصل. وعلى العكس، لا تواصل بلا إعلام؛ ينطلق التواصل دائماً من معطيات إعلامية.

فعل من يقدم مرجعاً عن الشعر العربي / ديواناً للشعر العربي أن يتحرى الموضوعية، مقتنعاً بأن ذوقه ليس معياراً للجميع، وإنما هو إشارة إلى ذاتيته الخاصة وإلى ذوقه الخاص.

فالانفصال قائم بين منتخبات شعرية / شعر أدونيس، وهي مملكة خياله وموهبته (موهبة الشاعرية وموهبة الصناعة)، بين ملك أدونيس الذائق، وبين «ديوان الشعر العربي». لقراء «ديوان الشعر العربي» أن يلحوا على أدونيس أن يجمع ذوقه وذاتيته، لأنهم ليسوا في المملكة الأدونيسية الخاصة، بل في مملكة مشتركة بين أجيال وعصور، أى أمام ذوات وحساسيات شعرية مختلفة. سيرورة التعامل ليست عمودية إعلامياً، بل تواصلية عمودياً وأفقياً. مراد الإعلام أن يعلمنا بكذا لنعلم، ثم نتعلم، كما أعلم وعلم آخرون.

توضيحاً لذلك، نضرب مثلاً في الديوان «أغاني مهيار الدمشقي»^(٢٢). يحاول أدونيس أن يجدد في التعبير الشعري، بعد أن تَقَمَّص شخصية مهيار الدمشقي. يغامر أدونيس في رفقة مهيار، بل في شخصيته، بكامل حرية، ولا قارئ يمكن أن يعارض تلك الحرية، وإن شملت المتناقضات، ومزجت الأسطورة بالواقع، وتجاوزت الأطر والحدود، حتى يبطل «التعارض بين العالم والآلة». لا حق لأحد أن يقاوم نبى الكلمات التائهة، مادامت الرؤيا خاصة بأدونيس. كل الديوان يعلمنا بما هي ذاتية أدونيس، يخرتنا ويوضع، ولا إلزام على أحد أن يغامر مع أدونيس في تجارب «انخراط النبوة وقشعريرة الخلق».

وتتمحى تلك الحرية، عندما نطلق ديوان - شعر - أدونيس ونفتح «ديوان الشعر العربي». في تلك اللحظة تنتقل من التجربة الشخصية والتجربة المتشخصة، إلى تجارب تمتد على ألف سنة ونصف ألف سنة. المغامرات كثيرة، منها ما يتضارب، وما يتلام، منها التافه والمغرى، المتع منها والرتيب والرائع. أمام هذا الكون الشعري الهائل، تصبح المماير التي أقرها أدونيس بلا مكان في النقد والتقييم للشعر، كما تناست هي نفسها مقولة الزمان، والنسبية، والمقاصد الشخصية لدى كل شاعر. لقد تناسى أدونيس تأطير القصائد التي يريد الحكم لها أو عليها، أعنيها من المكان والزمان، قد تحافظ قصائد عربية على حياتها رغم ذلك البتر، لكن مالا تطبيق أية قصيدة، هو أن يحاكمها نقد أتى بعدها بقرن وأجيال وأن يعتمد ذاك النقد على «حساسية شعرية» من بلاد وبجتم ليس لها تطابق مع العروبة، ومن ثقافة وبجتم ولغة بلا انتساب إلى ما ولد عليه وشب وكبر ومات شعراء «ديوان الشعر العربي».

(٢٢) أصدره أدونيس، عن دار مجلة شعر بيروت ١٩٦٦.

إنه ديوان - مرجع، أدونيس نفسه أراده كذلك.

«إن مكتبتنا الشعرية خالية من مجموعات جديدة» وإرضاء تلك الحاجة، جمع أدونيس القصائد التي يضمها جزأ الديوان. هذا عمل يشكر عليه. وعمل أدونيس على أن تكون مجموعته الجديدة قد تم اختيارها «بوجهات نظر جديدة».

نعم، لابد من وجهات نظر جديدة، لكن الجديد هو كذلك مقيد بضروة إعلام موضوعي، وباحترام حرية القراء كي يتم حوار وتواصل بينهم وبين القصائد. فـ «قصيدة» من الجذر اللغوي (ق. ص. د.)؛ قَصْدٌ، ومَقْصودٌ.. فاحترام مقاصد الشاعر (صاحب القصيدة) يقتضى تحديد مدى التجديد.

فمنذما يجعل أدونيس معيار التجديد هو مقدار مطابقة القصيدة «لحساسية الربع الثاني من القرن العشرين» يجرّد الشعر من المشاعر، من صاحب التجربة. ماذا يبرر الاستعاضة بحساسية غريبة عن حساسية الشاعر الأصلية؟

إن الدعوة، عملياً، ليست إلى التجديد، بل إلى تقليد (أن يحس الشاعر العربي الإسلامي ويتفاعل طبقاً لانفعال وتفاعل وحساسية مصطنعة، مجلوبة من الخارج، ثم يعبر عنها بقالب ليس له في صنعها إسهام).

والغريب في القضية أن تلك القوالب ليست مهياةً مسبقاً ليتعرن عليها شعراء آخر هذا القرن والقرن اللاحق، بل إن أبا الطيب المتنبي، مثلاً ستعرض قصائده على معيار الحساسية الشعرية لربع من أرباع القرن العشرين... هذا قيد يشترطه أدونيس لتقييم القصائد العربية، بالرغم عنها...

إن المقلد للماضي مصاب بـ «الماضوية» (أى الرجوع الدائب إلى ما يعرف عن الماضي، تهرباً وخوفاً من المجهول)، يُنعت بـ «رجعى» و «بدائى». فكيف سنسمى من يضطر لتقليد المستقبل (أى ما لم يتحقق بعد، ما لم يأت وسوف يأتى تقليداً لا رغبة في المجهول ولكن حباً في مطابقة ميول أدونيس الشخصية)؟ أنقول «مستقبلية» ونصف الشعر بـ «مستقبل»^(٢٣).



في «أغانى مهيار الممشقى» يكشف أدونيس عن ذاتيته وهى تصارع في عالم التناقضات والتضيق. أما في ديوانه الآخر: «كتاب التحولات...»^(٢٤)، فنقلنا تلك الذات الثرية في سفر إلى قارات الداخل حيث المجاذبية تلعب صموداً ونزولاً بين عوالم الجسد وعوالم الروح. صوفية متمردة، ظلمة إلى اطمئنان، وإلى استقرار في عالم كل ما فيه ينقلت ويتنقى.

(٢٣) لفظاً «مستقبلية» و «مستقبل» مستعلمان حاليًا، في مقابل Prospective, prospectiviste نعتيًا لوضع أدونيس لفظين غيرها للدلالة على الحس الذى ظهر عنده، ليسر بما العمل كما سار بإضوية وباضوى.

(٢٤) كتاب التحولات والهجرة في أقاليم النهار والليل، المكتبة المصرية بيروت ١٩٦٥.

القراء لا ينازعون في تلك الرؤية / التجربة بمحدودية الإنسان. إنها بنيات شعر أدونيس، لأنها تنبع من شعره هو، إعلاناً عن صلق ذاتيته.

هنا، لا يخضع مدى الشاعرية لمقاييس مسبقة، لحساسية هذا القرن أو ذاك، لحساسية الغرب أو الشرق، لأن التجربة تجربة أدونيس. إنها مفارته. فدور القراء أن يشاهدوا، عن كتب، أدونيس بكيئته في عملية تعرية جوانبته، حدسه يتمتع بكامل حريته، وحساسيته تتفجر خارج الأطر والقيد وتزوّج أى شكل تهواه وحواه.

إذن، لا يعتبر من المحال مطالبة أدونيس أن يتخذ نفس الموقف من شعر غيره، أن يكون مشاهداً وشاهداً، أن يلاحظ ويحكى ما لاحظ.

فعلما نقرأ شعر أدونيس نعلم أنه شاعر، ونشعر أن بيننا وبينه تجاوباً وجدانياً. ونفتح «ديوان الشعر العربي» لا لنجد مرة أخرى أدونيس بكل ما يميز شعره وذاته. إننا نبحت عن ابن هاني الأندلسي أو عن ديك الجن الحمصي... لا لنجدنا مفامرين في العالم الجواني الأدونيسي. فالذين يضمهم الديوان كلهم شعراء عرب، أى ذوات لها خاصيات لا أدونيسية، نريد أن تتحسسها بتعاطف، أن نتعرف عليها لا على من ألف الديوان. فمن المتوقع أن يتناول الديوان ما أبدعه شعراء (بالجمع) لهم أذواق وطبائع وهبات ليست إطلاقاً هي أذواق وطبائع وهبات المعاصرين. لذلك تزرع قولة أدونيس اندهاشاً وخيبة.

أبدع الشعراء العرب المسلمون، انطلاقاً من حساسية عصرهم ومعطيات مجتمعاتهم، ما بين راض ومتعرد، ولكن كان محتوماً على الرضا وعلى التمرد ممّا أن يراعي واقع الأوضاع المحيطة بها، وما أن من طبيعة أى إبداع أن يحاول خلق تواصل، أن يترك مجال الحوار مفتوحاً مع معاصريه ومع من سيأتون في المستقبل، قراءة شاعر ما تخضع لأبعاد القصيدة وتأطيرها الخاص، ولما سيضيفه القارئ من عنديته لأنه يسهم في التواصل والحوار الخلاق. لكن، لا يقبل من قارئ أن يحل محل الشاعر، أن يأتي بديل للقصيدة، بل أن يكون مشاهداً متحركاً، تجوز الإضافة مع الحفاظ على كينونة القصيدة لا قطع جنورها. القارئ طرف في الحوار. كما أن موضوع الحوار وهوية المحاورين واقع ثابت، ومن تنكر لهذه أو لذلك قضى على الحوار، وأصبح هو نفسه دون حضور فيه. فكلما قامت قواعد النقد على الذاتية وحدها انحرف التواصل. فالتاريخ الأدبي والنقد الأدبي يختاران الانطلاق من ترتيب الأغراض، أو من تتابع العصور أو المدارس، صيانة لنهج لا يتعارض والموضوعية والوضوح.



إن أى كاتب يطمح إلى أن يفتح معك حواراً، ولا يقبل المسلمات والقواعد الأساسية للحوار المتفق عليها مسبقاً (منطق النقاش وأخلاقيته) لا محالة أنه سيفرقك في اللا - فهم. وقد تكون تلك هى غايته المبيتة. فكلنا نعرف كتباً وشعراء وفلاسفة يذهبون أسلوبهم ليوجهوك من حيث لا تدري، والتوجيه ليس دائماً بريئاً، فقد يكون ملغوماً.

الموضوعية ضرورية لتعميد طرق التواصل (دون إبعاد كلى للذاتية). انظر ثم احكم، تنوّق ثم استسغ، تصوّر فاتفعل، وتفاعل ثم افعل. ففي الفجوة، واللحظة التي تفصل المشاهدة عن إصدار الحكم ير أولاً ير تيار التعاطف وتتطلق أولاً تتطلق شرارة الحوار أو الفور من التواصل. فعندما نسمع أو نقرأ العنوان «ديوان الشعر العربي»، نلتقط كمية إعلامية ضئيلة، ولكنها مفتاح لما نتصوره وتوقعه مسبقاً في الديوان ويبدأ استعداد للتواصل معه. فوظيفة العنوان أن يهيئ القارئ لهذا الاستعداد ويُدله على ما بداخل الكتاب بكيفية تقريبية. إن العنوان استدعاء وإثارة. لقد هيّأتى عنوانان تهيئين مختلفين. «كتاب التحولات والهجرة...» فتح لى الشهية لاقتطاف ما جادت به شاعرية أدونيس. أما العنوان الآخر «ديوان الشعر العربي» فشوقنى إلى دخول متحف، أو حفل يجمع كثيراً من معارفى القدامى وآخرين أودّ أن أتعرّف عليهم. وطبعاً كل أولئك لن يوقفون لأن من بينهم من لن أنجأوب معهم. لكن، أبداً لن أحكم على الجميع بأنهم نسخة طبق الأصل لنموذج أوحده. قد يكون المتحف محاصراً، لكن الحصار ليس أبدياً، فحياة الشعر العربي، كحياة المجتمع العربي، حوصرت أحيانا وحررت أحيانا، تبيها لتقدّم أو تأخر الأوضاع (لا لرؤيا دينية أو فلسفية). للمجتمع العربى عانى ويعانى أمراضاً مجتمعية. من جهة، يعانى الأيبسية (سلطة الأب المطلقة فى الأسرة) وسلطوية «قادة» (من متفقيين وإعلاميين..)، ومن جهة أخرى، قارس على الشعوب العربية عشوائية الساسة والمتسيّسين، داخل الحكم أو خارجه.

فالشعر العربى الذى يكافح لتغيير تلك المعوقات هو وحده شعر عربى حقاً ومعاصر حقاً. فهو عربى لأنه يمزج برغبات وآمال الشعوب العربية فتحبه وترتضيه، ويعينها التفتح على المعاصرة والحركة تفتح له ذراعيها. أما ما يطابق حساسية أجنبية فيعجب به بعض المثقفين العرب، ويجهله الباقى، لأنه بالنسبة إليهم ثابت، لا يحرك فيهم ساكتاً.

جدول المصطلحات

١ - تآن

معية زمانية. (E) Simultaneous, (f) Simultanéité
يحصل تآن عندما يلتقى حدثان أو فعلان في آن واحد.
يقابله «تعاقب».

يستعمل بعضهم «معية»، وهذا لا يلائم لأن «Simultanéité/Simultaneous» يدل على تزامن في نفس اللحظة، في «الآن». فبالإضافة إلى المصاحبة (المعية) هناك تزامن.

٢ - إجرائي (E) Operational, (f) Opérationnel

في مقابل (E) Ideal, (f) idéal

(أ) ما يتصل بالنموذج الأمثل، لا بالواقع.

(ب) ما يرضى الإدراك العقلي والمواطف، إرضاء تاماً.

لذلك، فإن الإجراء ملازم للفعل، الفعل وهو يحقق شيئاً في الواقع. طبعاً، قد تكون الانطلاقة من آراء خاصة أو من التعلق بنماذج، أو من أفكار شائعة، إلا أن هذه كلها لا تكتسب قيمتها إلا بمقوّمها العمل.

٣ - أخلاقية (E) Ethics, (f) éthique

- فلسفة الأخلاق.

- علم موضوعه أحكام تقييمية للتمييز بين الخير والشر (من قيمة: تقييم ثم تقويم).

٤ - إشكالية (E) Problématique, (f) problematique

مجموع التساؤلات التي يضعها علم أو تضعها فلسفة ما، حسب الوسائل المتوفرة، فعلياً، والتي يقتضيها ذلك العلم أو تلك الفلسفة.

يمكن إثبات الأحكام الإشكالية أو نفيها، على اعتبار أنها مجرد أحكام احتمالية، بمعنى أن الفكر لا يختارها إلا اعتباطياً.

٥ - إنسية (E) Humanisme, (f) humanisme

إنها، بصفة عامة، مجموع الجهود والمواقف التي تعمل على الرفع من شأن كرامة الإنسان، مع احترام الفكر البشري والقيم الشمولية.

٦ - إتيمة (E) Alternative , (f) alternative

نَحْتَأ هذا المصطلح من «إما...» للتعبير عن الوضع المخرج الذي يُلْزَم الفرد باختيار واحد من بين موقفين مختلفين أو شيئين متنافرين لا يمكن الجمع بينهما (إما هذا... وإما ذاك...).

٧ - إتيمة (E) Thinness, (f) ipseité

الوجود الفردي المتعين (مقابل الماهية).

اللفظ مشتق، حسب أبى البقاء (الكليات)، من إن التى تفيد التأكيد وتقوية الوجود.

٨ - أنانية (E) Egocentricity, (f) égocentrisme

تمركز فى الذات: تقدر الأمور من وجهة نظر الذات وحدها.

(أ) أنانية مفرطة تجعل الطفل يركز العالم فى أناء، لأن وجدانه لا يفتح على الآخرين إلا بقدر ما يكون هؤلاء عناصر فى أفقه الذاتى.

(ب) مرحلة من مراحل نمو الطفل الأولى يصعب عليه فيها أن يفهم الأشياء من غير منظاره الخاص، إذ لا يعطى أى اعتبار للآخرين واهتماماتهم فى هذه المرحلة، يحتلط الموضوع بالذات.

قد يستمر هذا الارتكاز على الذات عند الفرد حتى بعد خروجه من سن الطفولة لأنه غدى حالة مرضية.

يمكن أن نقول إن بعض المجتمعات تصاب بأنانية فتصدها عن النمو السيكولوجى.

٩ - أنانية (E) Egoism, (f) égokisme

مقابل «إيثار» (altruisme): حب الذات بإفراط، على حساب مصالح الغير: «إذا مت ظمأنا فلا نزل القطر».

١٠ - برغماتية / ذرائعية (E) Pragmatism, (f) pragmatisme

كيف نوضح أفكارنا؟

على هذا السؤال، يجيب الفيلسوف الأمريكى (ت. س. بيرس) بأن تصورنا لموضوع ما، هو تصور لما قد ينتج عن هذا الموضوع من آثار عملية، لا أكثر.

يعنى هذا الجواب أن علامة الحقيقة ومعايرها هو العمل المنتج، لا الحكم العقلى (وطبعاً لا التقييم الأخلاقى).

إذن: معيار الأفعال فى قيمة عواقبها العملية.

١١ - تابو (E) Taboo, (f) tabou

كلمة بولينيزية الأصل، يراد بها: ما لا يجوز الاقتراب منه أو لمسه، من كائنات أو جمادات (حيوان، نبات، حجر...) لأنه مقدس. إن الاقتراب من التابو قد يعرض فيه غضباً فينزل سخطه على المقرب. يجب التنزع للتابو بشعائر وطقوس خاصة.

وقد تنتقل قداسة التابو إلى من يلمسه فيصبح هذا نفسه مقدساً ويشمله التحريم، ولا يخرج منه إلا بطقوس محددة.

إن التابو نظام ديني بدائي يخضع له كل أفراد نفس المجتمع. فهو قاعدة التنظيم المجتمعي وضابط علاقاته وقيمه وأعرافه.

لذلك ، فإن كل من بحث بالتابو، يتعرض لانتقام مجموع العشيبة.

١٢ - تاريخ (E) History, (f) Histoire

نتبه إلى الفرق بين هذا اللفظ وبين تأريخ (بالهمزة) مصدر «أرَخ، يؤرَخ» (f) histoire إن التاريخ:

(أ) مجموع الأحوال المتغيرة التي مر أو يمر بها كائن ما من الكائنات الحية أو العالم، أو الظاهرات والأحداث. فلكل إنسان تاريخ (سجل أولم يسجل / أرخ أولم يؤرخ)، كما أن هناك تاريخ الأرض، وتاريخ الطيران، وتاريخ الطب...

(ب) الأحداث والأحوال الخاصة التي تمارسها المجتمعات البشرية في تطوراتها.

١٣ - تاريخية (E) Historicity, (f) historicité

(أ) صفة لما هو تاريخي (أي مخالف لما هو متخيل).

تأريخ الوجود البشري لإبراز سمات علاقة الإنسان بالتاريخ.

(ب) معنى ايستولوجي: خاصية كائن ما من حيث اتصاله بالأحداث.

١٤ - تراكم (E) Accumulation, (f) Accumulation

عملية تجميع ، بها تنشأ الحضارات وتنمو. فكل حضارة تمثل في فترة ما مجموع العناصر المادية والمعنوية التي تجمعت لدى الأجيال الحاضرة، بعد أن ورثتها عن الأجيال السابقة وأضافت إليها خبرات وعطاءات.

١٥ - تغرب / اغتراب.

اندماج كل في الأجنبي (الغرب بالنسبة للثلاثين)، بعد الانسلاخ عن الثقافة الوطنية والتراث القومي.

ومنه الغربة.

١٦ - تعال (E) Transcendence, (f) transcendance

بمجازة الحدود المألوفة.

فلسفياً: مجاوزة العالم الحسى. قالتعالى ما يسمو على الحدود الممهودة إلى ما لا نهاية: الجمال والعدالة المثاليان، في مقابل العدالة والجمال العاديين. يقابل تعال (كُمون)، (محاينة).

١٧ - تَعْلَمُن (f) scientisme

يستعمل في معنى قدحى: اتجاه يرفض أية معرفة إذا لم تقم على معطيات العلوم الوضعية. ومن هنا، ليس للعقل أية وظيفة خارج ما تتطلبه تلك العلوم من أفعال. أرغمت تلك المُلَقَّية أكثرية المفكرين على مقاومة التعلُن.

١٨ - تقييم (E) Valuation, (f) évaluation

عملية يقتضاها نصدر حكم قيمة على شيء أو فعل. ويقابل حكم قيمة حكم واقع.

ملاحظة: كثيراً ما يخلطون بين تقييم وتقويم (E) Rectification, (f) redressement

١٩ - ثالثية (E) Tiersmondism (f) tiersmondisme

ثالثى (f) tiersmondiste

من «العالم الثالث».

بعد أن وضعنا اللفظين بالفرنسية وأصبحا رائجين^(١)، اقترحنا لها هذين المقابلين بالعربية. وها هما بدورهما يروجان.

٢٠ - جنس (E) Genus, (f) genre

لغة = الضرب من كل شيء (وهو أعم من «نوع» espece)

فالثبات جنس، والحيوان جنس، ومن بين الأنواع التى تدخل فى جنس الحيوان الإنسان. فكلمنا اندرج شيء فى شيء آخر، سمى المندرج نوعاً، وكان المندرج فيه جنساً. فالجنس أعم من النوع إذ يشمل أنواعاً مختلفة.

الجنس جواب على «ما هو؟»، «من أنت؟»

(١) اشتقاقاً من البارة التى وضعها A. SAUVY بعد الحرب العالمية الثانية Le tiers monde (العالم الثالث).

٢١ - حين To Actualize, (f) actualiser

زمن حصول حدث أو فكرة أو شيء في الوقت الحاضر، (= وَقْتُ).

٢٢ - حينونة (f) en - train - de...

في الشخصانية الواقعية: الحركة الزمانية التي تتلاحق فيها أنماط الزمان الثلاثة: الماضي وقد مضى، والحاضر وهو «يمض» ليمضي، والمستقبل ولما يمضى كلها.
وأى نخط من هذه الأنماط، إنما هو مزيج من سابقه ولاحقه. فليس هناك ماضٍ محض، ولا حاضر محض، ولا مستقبل محض.
إنه سياق وتسلسل أحوال وأحداث وظواهرات في تلاحق مستمر.

٢٣ - خاصية: (E) Particularity, (f) particularité

قوة بمهولة لما آثار مشاهدته. مثلاً: يلاحظ الكميات أن مادة تؤثر في مواد أخرى، دون أن يعرف سبب ذلك.

ملاحظة:

يميزون بين «خاصية» و «خاصة».

(E) Proper / Special, propre / special فالخاصة

ما يميز الشيء أو الكائن عن بقية ما يماثله (من حيث الجنس والنوع). إنه ما يفرد، دون غيره.
إن الخاص ما ليس عاماً.

٢٤ - ذوت (f) subjectiver

التعم بالشيء، صيره متصلاً بالذات وكأنه جُوانِي.

٢٥ - استلاب (E) Alienation (f) aliénation

يحصل الاستلاب عندما يفقد الفرد القدرة على مقاومة الغربة والاغتراب، وينعدم استقلاله الذاتي تحت تأثير ضغوط اقتصادية، أو عقائدية أو مجتمعية. إذ ذاك يشعر أنه لم يعد قادراً على امتلاك ذاته، فيستولى عليه إحساس عميق بالضياغ والحرمان.
وفي كثير من الحالات، ينتج عن الاستلاب خلل عقلي aliénation mentae.

٢٦ - سيرورة (E) Processu, (f) processus

سياق الأحداث والظواهرات وتسلسلها، في ارتباط بعضها ببعض. يأتي الحدث الظاهرة، إما متفقاً

مع محيطه، وأيضاً في سياقه، وإما مخالفاً له (إذ ذاك يجب البحث عن أسباب الخلاف). فالصيرورة، إذن طريقة التعامل مع الفعاليات المجتمعية، والسيكولوجية، والطبيعية، في متابعتها وهي ترمى للحفاظ على وحدة ونظام.

٢٧ - شعور (E) Conscience, (f) conscience psychologique

إدراك من غير إثبات (= إحساس). يحصل عن طريق الحواس، أو الحدس.

٢٨ - شيئاً، تشيئ (E) To reify (f) chosifier, (chosification)

من «شيء» = (E) Thing, (f) chose = اسم لما يمكن أن يُعَلَّم، أو يحكم عليه، أو يغير عنه. الأشياء موجودة لا تُمَي وجودها، وبالتالي لا تقدر على فهمه أو تغييره. فأنّ يتشيأ كائن بشرى معناه أنه ينسلخ عن هويته العاقلة والواعية ليمائل الأشياء في ثبوتها، فيمسي غير قادر على حركة أو مشاريع إلا بشيره.

٢٩ - صيرورة (E) Becoming, (f) devenir (la...)

حركة تحوّل، باستمرار، دون توقف أو سكون.

اشتهر بنظرية عن الصيرورة، من القدماء (هرقليطس) التي تلخصها قوله الشهيرة: «لا أحد يستحم مرتين في نفس الماء»: فصراع الأضداد يخلق حركة تحول دائم.

ومن الفلاسفة المعاصرين الذين أعطوا نظرية عن الصيرورة، (هيجل). يرى أن خاصة التطور سر الوجود: كل موجود مضطر إلى التطور، فيها يتجاوز التناقض بين الوجود واللاوجود.

ملاحظة:

- الصيرورة ليست هي الديمومة (= la durée)، إلا أنها متلازمتان.

- الصيرورة تختلف عن المصير. إنها حركة مستمرة وتحول، في حين أن المصير ما تتول إليه الأشياء، عاقبتها.

٣٠ - ضمير (E) Conscience, (f) conscience morale

القدرة الخاصة التي يستطيع بها الفرد أن يحدد موقفاً إزاء سلوكه.

الضمير: ما به يدرك الفرد التمييز بين الحسن والقبيح من الأفعال، فيندفع إلى اتخاذ موقف منها، بعد تقييمها.

الضمير غير الشعور، وغير الوعي.

٣١ - عريسة (E) Arabesque, (f) arabesque

(في الفن المعماري العربي): نوع من النقش أو الخط المنعرج للزخرفة.

٣٢ - فصام (E) Schizophrenia, (f) schizophrénie

مرض من الأمراض العقلية. إنه ذهان وظيفي.

من أعراضه تفكك الروابط بين الوظائف النفسانية داخل الذات، وانفصال الذات عن العالم الخارجي، في انطوائها على عالم التخيلات والأحلام، واجترار الأفكار. ومن سمات السلوك الفصامي الإكثار من المفارقات والتناقضات والفوضى.

٣٣ - فكرولوجيا (= إيديولوجيا) (E) Ideology, (f) idéologie

دراسة الأفكار والمبادئ وخصائصها وقوانينها، وعلاقتها بالعلاقات التي تعبر عنها. إنها بوجه خاص، البحث عن أصل الأفكار والمبادئ.

٣٤ - قطيعة Rupture

٣٥ - كزوستيكا، تسويفية (E) Casuistry, (f) casuistique

في تاريخ الكنيسة الكاثوليكية: إصدار الفتاوى، اعتمادًا بالخصوص، على الرخص. إنها دراسة قضايا الضمير قصد تأويلها تأويلات ملائمة لتسويق أفعال تخالف القواعد الأخلاقية والدينية، عند تطبيقها على الأحوال الخاصة. وبمازلات المعنى العام الأول، أمنت التسويفية تعقيد التحايل والمغالطة لتبرير أفعال أو تأويل نصوص تأويلات مرضية، مضلحة.

٣٦ - مبحث (E) Thém, (f) Thème

«هو الذي تتوجه فيه المناظرة، بنفى أو إيجاب» (المرجاني، كتاب التعريفات).

٣٧ - متأرخ

نقترح هذا اللفظ (رغم هيجانته) لنتمت أقرأناً يخلطون بين التأريخ والتبايخ بماض خاص. إنهم مداحون لماضى شعوبهم، ولو كان ذلك على حساب الحقيقة. يزيّفون الواقع التاريخي، طلباً للتعويض عن التخلف الذي يعانيه، أو ليستروا عيوب ومغازي تراث بلدانهم.

٣٨ - مثالية (E) Idealism, (f) idéalisme

تعبير (E) Ideation, (f) idéation

السيرورة التي بواسطتها تتكون المعاني والمفاهيم وترتبط فيما بينها.
وتطلق، أيضاً، على الوظيفة الطبيعية التي عنها تحصل المعاني والمفاهيم.

٣٩ - مجتمعي (E) Social, (f) social

نسبة إلى «مجتمع».

كثيراً ما يلتبس الأمر على البعض فيستعملون اجتماعي (Sociological sociologique)
نسبة إلى «علم الاجتماع (= السوسولوجيا)».

٤٠ - مستقبلية prospective

دراسة الأسباب العلمية والتقنية والاقتصادية والمجتمعية التي تسهم في تطوير العالم المعاصر،
وتمين على توقع الأوضاع الناتجة عن تفاعل تلك الأسباب وتأثير بعضها في بعض.

٤١ - مغارب Maghreb

نقترح تخصيصه لتسمية مجموع بلدان شمال إفريقيا / المغرب الكبير / المغرب العربي. وبذلك
ستتجنب الالتباس مع (المغرب الأقصى / المملكة المغربية / مراكش (= Morocco; Maroc).
والانتساب إلى مغارب هو مغربي، خلافاً للمغربي الذي سيدل فحسب على «marocain».

٤٢ - مفارقة (E) Paradox, (f) paradoxe

ما يضاد الرأي الشائع (ويقلب استعمال اللفظ في معنى قديم).

٤٣ - مكنز thesaurus

لفظ «تيزوروس» من أصل إغريقي (= كنز) يطلق على قاموس يستوعب كل ألفاظ لسان ما.
وقد دخل، حديثاً في مصطلحات علوم الإعلام ليدل على جدول خاص بأعم الألفاظ التي ينشئ
عليها صنف من أصناف المعرفة ويحدد آفاقها الدلالية.
أما هنا، فنطلقه على مجموعات ألفاظ مفاتيح، وقد أحيط كل واحد منها بحقل دلالي، وانتمى
كل حقل إلى مجموعة حقول تتجاذب، داخل كتلة بواسطة تداعي المعاني.

٤٤ - منظار (E) Prospect, (f) prospective

نفضل استعمال هذا المصطلح (على وزن مرآة) لتجنب اللفظ الشائع في نفس المعنى، «منظور»
(من وزن مفعول).

يترامى لنا الشيء من منظار كذا، فهو منظور / منظور إليه.

٤٥ - نباتية (حياة...) *vie végétative*

حياة بلا أفق، بلا تعال، رغم الكائن البشرى على الاهتمام بالعمليات الأولية للحفاظ على الحياة الحيوانية (أكل وشرب ونوم...) دون اهتمام بتنمية القدرات الفكرية والوجدان.

٤٦ - نسق (E) System, (f) système

مجموعة منظمة من الآراء والنظريات يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً منطقياً.

٤٧ - نظرية (E) Theory, (f) théorie

ومنه تنظير ومنظر (théorisation et théoricien)

٤٨ - نوع (E) Species, (f) espèce

الإنسان من جنس الحيوان، إلا أن نوعه يميزه عن بقية الحيوانات. فالنوع هو المعنى المشترك بين كثيرين متفقين بالحقيقة، ويندرج تحت الجنس.

٤٩ - وثوقية (E) Dogmatism (f) dogmatisme

كل فلسفة أو فكرولوجيا أو عقيدة دينية تدعى أن ما تدعو إليه هو الحقيقة الوحيدة، لا يتسرب إليها أى شك (في مقابل: فكر نقدي ونسبية). إنها حقيقة تقوم على تصورات معينة لا على علاقاتها بالواقع ولا على أوجه الحق في إقرارها.

٥٠ - وجودي (E) Existential, (f) existentiel

(أ) ما هو حاصل، عملياً، في عالم وجود ذات واعية.

(ب) نسبة إلى الوجودية، إلى فلسفة الوجود بصفتها تجربة حياة (philosophie existentielle)

(ج) مجرد إثبات أن الواقع ليس مجرد موضوع للمعرفة، بل وجود قادر على التأثير في الذات المتصلة به. فسنما تؤكد أن «الإيمان تجربة وجودية»، مثلاً، نقصد أن الإيمان ممارسات تجند الذات المؤمنة بكليتها.

٥١ - وعى *conscience de soi/prise de conscience*

الشعور الذي يكتشف به الفرد وجوده: إنه شعور بالشعور/ الشعور الذاتي.

فهرس

الصفحة

٥	مدخل
٥	١ - المقاصد
٨	٢ - ما الإيهام؟
٩	٣ - تصميم الكتاب
١١	٤ - كيف تم اختيار المفاهيم؟

القسم الأول

إزاحة أنقاض

٢١	الفصل الأول: توطئة لمشروع
٢١	١ - ما الواقع
٢٢	٢ - زواج غير شرعي
٢٣	(أ) الفكرولوجيا
٢٩	(ب) فكرولوجيا قومية
٣٨	٣ - أزمة الفموض
٤٤	الفصل الثاني: النفي من الداخل
٤٤	١ - القومية أساس
٤٥	٢ - الليبرالية وسلفيتها
٤٨	٣ - سلفية الليبرالية
٥٠	٤ - الليبرالية طريق يوصل، أولا يوصل
٥٣	٥ - والآن، ما الليبرالية في علاقتها بالعالم الثالث
٥٥	٦ - لماذا طالت الوقفة مع الليبرالية؟
٥٦	٧ - مسؤولية المثقفين
٦١	وأخيراً

القسم الثاني

تخطيط أو تقليص

٦٥ الفصل الأول : مفاهيم إجرائية توجي بأحلام
٦٥	١ - شعب
٦٥	(أ) « شعب » أم شعوبية ؟
٧٠	(ب) معنى « شعب » حسب المعاجم ؟
٧٢	٢ - ديمقراطية
٧٢	(أ) إرادة لا إدارة
٧٣	(ب) معاني ديمقراطية
٧٦	٣ - تاريخ
٧٧	(أ) منطق التاريخ
٧٨	(ب) ثقافة خارج التاريخ
٧٩	(ج) التنبؤ بالقيـم
٨٥	(د) جدول شروط ومقومات إنسية جديدة
٨٦ الفصل الثاني : القطيعة التاريخية
٨٦	١ - قطيعة على أولمـيل
٩٤	٢ - قطيعة محمد عابد الجابري
١٠١	٣ - جداول
١٠٤	٤ - القطيعة بالتجاهل
١٠٤	(أ) خريطة متورة
١٠٥	(ب) يقولون ما لا يفعلون
١٠٧	وأخيراً

القسم الثالث

مفاهيم مضامينها في حيرة

١١١ الفصل الأول : التهريب من التعريب
١١١	١ - الرتبة والتهيق
١١٢	٢ - مناهات التعريب
١١٣	٣ - من المسؤول ؟؟
١١٦	٤ - مسئولية مشتركة

١١٧	٥ - الجامعة أو الجبل العقيم
١١٨	٦ - الثروة والخطاب
١٢٠	٧ - الجامعة وطريق النمو المسدود
١٢٢	الفصل الثاني: من الدارجة إلى العزلة (توفيق الحكيم والحياض المارقي)
١٢٢	١ - العامة، فالحياد، ثم
١٢٥	٢ - الشوفينية والواقع
١٢٧	٣ - شعوبية جديدة
١٣٠	وأخيراً

القسم الرابع تأصيل مع تعصير

١٣٥	الفصل الأول: الأصالة ليست مقبرة
١٣٥	١ - إفراط، أو تفريط
١٣٦	٢ - شبه إجماع على... سلبيات
١٣٨	٣ - لكل عصر عصره
١٤٢	٤ - معاصرة تزرع التخلف، ومعاصرة تسهم في بناء المستقبل
١٤٥	٥ - الباب المخلوق
١٤٧	الفصل الثاني: تأصيل وتعصير بتآن
١٤٧	١ - تأصيل المعاصرة
١٥٠	٢ - حرب على الصيرورة
١٥١	٣ - الانفتاح وثاقفه
١٥٣	٤ - العربي إنسان، العربي ميت
١٥٥	٥ - عالم الغيب وعالم العلم
١٥٧	٦ - المبدأ والمجهول
١٥٩	٧ - التطور

القسم الخامس قَبَلِيَّات

١٦٤	الفصل الأول: مطلقة العقل
١٦٨	١ - إشكالية بلا منظار

الصفحة

١٧٢	٢ - فرق الثقافة المعاصرة
١٧٥	٣ - ما معنى «عربي»؟
١٧٨	٤ - الفكر نتيجة صراعات
١٨١	وأخيراً
١٨٢	الفصل الثاني: أحكام اعتباطية
١٨٢	١ - خاصيات الذهن العربي
١٨٣	ملاحظة أولى
١٨٤	ملاحظة ثانية
١٨٨	ملاحظة ثالثة
١٨٨	ملاحظة رابعة
١٨٩	٢ - عين الرضا وعين السخط
١٩١	٣ - لكل جبل حساسية خاصة
١٩٣	٤ - ضرورة نقض نقد النقد
١٩٥	٥ - إلى... أن
١٩٦	٦ - تعالٍ دينامي وتجرید محیط
١٩٨	٧ - التباسات أخرى

* * *

٢٠٣	جدول المصطلحات
٢١٣	الفهرس

رقم الإيداع	١٩٩٠ / ٧٢٦٥
الترقيم الدولي	ISBN 977-02-3060-X

١ / ٨٣ / ٨٨

طبع بمطابع دار المعارف (ج.م.ع.)

